Roberta Eugeni, Paolo Giordani, Paolo Greco, Luigi Clemente

Manuale di Filosofia 1

Filosofia antica e medioevale

Avvertenza

Questo manuale è stato realizzato da docenti della Scuola Secondaria di Secondo grado, con lo scopo di fornire agli studenti uno strumento snello e allo stesso tempo esaustivo per lo studio dei nodi essenziali della filosofia, dall'antichità sino ai giorni nostri. Il lavoro si articola in tre volumi:

1. Filosofia antica e medievale
2. Dall'Umanesimo all'Idealismo
3. Da Schopenhauer fino ai giorni nostri

Capitolo 1

Che cos'è la filosofia e dove è nata

1. Che cos'è la filosofia

Filosofia è una parola di origine greca che deriva dall'unione del verbo *philein* (amare) e *sophia* (sapienza) e significa quindi "**amore del sapere**". Il Filosofo non è chi già possiede il sapere, ma colui che lo ama e pertanto lo ricerca con passione.

Platone sosteneva che la filosofia è **desiderio di conoscenza** e che il filosofo non è né sapiente (altrimenti non desidererebbe sapere) né totalmente ignorante (altrimenti non sarebbe nemmeno consapevole di non sapere e di aver bisogno di conoscere), ma sta a metà tra il sapiente e l'ignorante.

Per **Aristotele** la filosofia ha origine dalla **meraviglia**. L'uomo di fronte al grande spettacolo della natura prova un senso di smarrimento e dubbio e riconosce di non sapere; ciò provoca in lui quella curiosità intellettuale che lo spinge a porsi domande e a cercare spiegazioni.

La filosofia non è un esercizio per pochi intellettuali; tutti gli uomini, in quanto desiderano sapere e in quanto sono curiosi, sono filosofi. **Epicuro** più avanti dirà che non si fa filosofia solo per conoscere, ma anche per capire come essere felici e quindi tutti gli uomini sono invitati a filosofare.

2. Dove è nata la filosofia

La filosofia è nata in Grecia; non in madrepatria, bensì nelle colonie dell'**Asia Minore** e delle **isole dell'Egeo.**

Qui era attivo, **a partire dal VII secolo a.C.,** un ceto di commercianti e artigiani che si era arricchito con gli scambi mercantili e che si batteva contro i privilegi della tradizionale aristocrazia agraria. Questa nuova **borghesia commerciale** spingeva verso un cambiamento sociale che portasse al riconoscimento dell'uguaglianza dei diritti politici e permettesse ad ognuno di ottenere ricchezze e prestigio sociale non per nascita ma grazie alla preparazione, all'impegno e alle capacità personali. La filosofia in quanto esercizio basato sulla ragione e accessibile a tutti secondo il merito individuale, ben si addiceva alle esigenze di queste nuove classi sociali.

Solo successivamente la filosofia approdò in madrepatria. In particolare, ad **Atene** presero corpo le più articolate e influenti elaborazioni filosofiche, come quelle di Socrate, Platone ed Aristotele.

3. La tesi della derivazione orientale della filosofia e quella del carattere specifico del sapere greco

Alcuni studiosi hanno sostenuto la **tesi per cui la filosofia greca sia in realtà derivata dall'Oriente**, adducendo la constatazione che già prima della nascita della filosofia greca esistevano nell'Estremo Oriente sia delle dottrine filosofico-religiose (come l'induismo, il buddismo, il taoismo e il confucianesimo) sia delle importanti pratiche scientifiche (astronomiche, matematiche, ecc.) e che la Grecia e l'Oriente intrattenevano frequenti rapporti commerciali.

Contro questa teoria, tuttavia, **altri ricercatori** hanno ribattuto **l'idea che tra sapere orientale e sapere greco ci sia, invece, una netta differenza**. Le filosofie orientali, infatti, sono di tipo religioso, perseguono scopi pratici (come la salvezza dell'uomo) e sono appannaggio di una casta di sacerdoti.

La filosofia occidentale, invece, si caratterizza come libera analisi razionale di carattere teorico intorno alla natura e all'essere e accessibile ad ogni uomo, in quanto “animale razionale”.

Sapere orientale e sapere greco a confronto		
	Sapere orientale	**Sapere greco**
Oggetto di indagine	L'uomo	La natura e l'essere
Scopi	Scopi pratici (la salvezza dell'uomo; scrutare il destino negli astri; misurare terreni, ecc.)	Scopi teorici (conoscere il perché delle cose)
Protagonisti (chi esercita il sapere)	Casta di sacerdoti	Potenzialmente, tutti gli uomini
Strumento	La tradizione (custodita da pochi eletti)	La ragione (il logos)

Pertanto, secondo gli “occidentalisti”, sebbene vi siano delle analogie tra sapere orientale e greco, tuttavia il secondo non può essere considerato una derivazione del primo, esso rappresenta piuttosto un approccio nuovo e inedito, frutto originale del “genio ellenico” e destinato a segnare profondamente la storia dell'Occidente fino ai nostri giorni.

Capitolo 2

I primi filosofi

1. *Gli ionici (di Mileto): Talete, Anassimene, Anassimandro*

La città di Mileto

La **filosofia** è **nata tra il VII e il VI secolo a.C.** nella città di **Mileto**, che non si trova in Grecia, ma in una delle sue colonie orientali, chiamata **Ionia** (situata nella odierna Turchia), a quel tempo un importante centro di **scambi commerciali** fra Oriente e Occidente. Insieme alle merci viaggiavano anche le idee favorendo in quell'area lo sviluppo di una **nuova mentalità**, basata non più sulla tradizione, ma sui **meriti individuali** e sulla **ragione**.

Le prime domande filosofiche: l'Arché

I **primi pensatori**, che **tra il VII e il VI secolo a.C.**, a Mileto, diedero avvio alla ricerca filosofica furono **Talete, Anassimene e Anassimandro**. Essi, così come molti loro successori, iniziarono a riflettere sul **problema della natura.** Per natura (in greco *Physis)* essi intendevano "tutto ciò che esiste" e si posero la seguente domanda: **Qual è il principio della natura?** Ovvero qual è il principio da cui nascono tutte le cose?

Per comprendere meglio il senso di questa domanda dobbiamo chiarire il significato dei due termini in essa compresi:

- **Natura**. I primi filosofi intendevano il termine "natura" in un senso più ampio del nostro, non solo come l'insieme delle piante e degli animali che si trovano sul pianeta, ma come totalità della realtà, vale a dire come intero mondo o cosmo e per questo essi furono detti "fisici" o "cosmologi".
- **Principio**. La parola che noi traduciamo come principio in greco è **Arché**. Questo termine è più complesso dell'equivalente italiano, infatti presenta diverse sfumature di significato, così riassumibili:
- **ciò da cui tutto deriva**;
- **ciò di cui sono fatte tutte le cose e che permane in esse nonostante il loro continuo mutamento;**
- **ciò che anima tutte le cose e che fa sì che la natura sia qualcosa di vivente**;
- **ciò a cui tutte le cose ritornano una volta che è terminato il loro ciclo di vita**.

Secondo questi primi filosofi, esiste un principio della natura; questo principio è una **realtà unica ed eterna ed è l'origine e il fondamento di tutto ciò che esiste**.

La concezione di questi primi filosofi è detta a) **monistica** (monismo deriva dal greco *monos*, cioè unico), in quanto essi ritengono che **non vi siano molti principi, ma che ne esista uno solo** e che esso sia **sufficiente per spiegare tutta la natura**; b) **panteistica** (panteismo deriva dal greco *pan* = tutto e *theos* = Dio), in quanto essi vedono **il principio** come qualcosa di **divino** che è **presente in tutte le cose** (tanto da affermare che "**tutto è pieno di divinità**"); c) infine si parla per questa prima filosofia anche di **ilozoismo** (dal greco *hyle* = materia e *zoon* = vita), in quanto il **principio** è inteso come **forza intrinseca (interna) che vivifica la materia e causa la nascita, la crescita e la morte di ogni cosa**.

Talete (624 a.C. - 548 a.C.)

Talete fu uomo intelligente e di molteplici ingegni (oggi diremmo una personalità poliedrica): egli fu **un importante uomo politico di Mileto** e un **abile commerciante**, ma **si interessò anche di filosofia, matematica** (a lui si deve la scoperta di alcuni importanti teoremi), **astronomia** (pare che abbia previsto l'eclissi del 585 a.C.), **fisica** (fu tra i primi a studiare le caratteristiche delle calamite). Di lui si narrano anche alcuni aneddoti (fatti curiosi), per es. Platone dice che una sera, Talete, mentre camminava assorto con lo sguardo rivolto verso il cielo per scrutare le stelle, cadde in un pozzo e una serva che vide la scena scoppiò a ridere. Non sappiamo se questo episodio sia realmente accaduto, ma ci fa ugualmente comprendere quanto Talete fosse un personaggio importante e percepito dai suoi contemporanei come un saggio tutto dedito al ragionamento e alla speculazione.

Benché **non ci siano giunti scritti** filosofici di Talete, del suo pensiero abbiamo una preziosa **testimonianza** da parte di Aristotele, il quale scrive: "**Talete dice che il principio (Arché) è l'acqua**, perciò anche sosteneva che la Terra sta sopra l'acqua". Aristotele tenta anche di ragionare sui motivi per cui Talete sostiene che il principio della natura sia l'acqua e li riassume in questo modo 1) **l'acqua è fonte di vita e di nutrimento e senza l'acqua non è possibile la vita**; 2) l'acqua è all'origine della vita e **dall'acqua si generano tutte le cose** (infatti l'acqua ha la capacità di trasformarsi sia in qualcosa di aeriforme sia in qualcosa di solido); 3) **l'acqua è presente in tutte le cose**.

La differenza fra il discorso di Talete e i precedenti racconti mitologici (che considerava per esempio Oceano come padre delle cose) consiste nell'uso della ragione: Talete, infatti, basa le sue affermazioni non sulla religione, sulla tradizione o sul mito, ma sul *logos*, ossia sul ragionamento.

Anassimandro (610 a.C. - 547 a.C.)

A differenza di Talete, di Anassimandro, politico e astronomo di Mileto, ci sono pervenuti frammenti di un **testo** da lui scritto intitolato "*Sulla natura"*. Anche Anassimandro si occupa del principio della natura, anzi pare sia stato proprio lui **il primo ad impiegare il termine Arché**. Al contrario di Talete, tuttavia, **non pensa che tale principio possa essere individuato nell'acqua, né in nessun altro particolare elemento della natura**. **Se il principio fosse qualcosa di determinato**, **come l'acqua o l'aria, non sarebbe possibile spiegare come da esso possano avere origine tutte le cose**, anche quelle che rispetto ad esso sono molto diverse o addirittura opposte. Il principio non è nessuna delle cose che troviamo nella natura, per poter esserle tutte.

Ciò da cui deriva ogni cosa, deve essere per sua natura indeterminato. **Arché è dunque l'apeiron** (*a* = non, *peras* = limite) ovvero un **principio infinito e indeterminato**.

L'*apeiron* oltre ad essere **indeterminato e infinito** è anche **fuori dal tempo**, in quanto il tempo scandisce la vita delle cose naturali, che nascono e muoiono, mentre l'apeiron essendo principio **non nasce né muore**.

Come e perché da questo *apeiron* derivano tutte le cose? Talete afferma che le cose si generano dall'acqua per un meccanismo fisico di trasformazione (l'acqua diventa aria, terra, fuoco), la questione in Anassimandro viene affrontata in modo diverso, forse più complesso, ma filosoficamente affascinante. **Le cose sono nate per un processo di separazione dalla sostanza originaria**, nella quale agisce da sempre un movimento eterno, che fa sì che **dalla sostanza si separino i contrari** (caldo e freddo, secco e umido, ecc.). **L'azione reciproca dei contrari dà luogo al cosmo**.

Oltre a questa spiegazione fisica, Anassimandro adduce anche un'altra spiegazione "morale": in un famoso frammento si legge "**Da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo**"). **Il nascere delle cose dal principio è** quindi **equiparato ad una ingiustizia. Nel principio**, infatti, **i contrari esistevano in perfetta unità, mentre dopo la loro separazione si fanno lotta l'un l'altro. Ogni contrario tenta di prevaricare sull'altro, ma nessuno di essi riesce a sconfiggere definitivamente il suo opposto** (la notte, ad esempio, prevarrà sul giorno, ma successivamente quest'ultimo tornerà a dominare sulla notte, in un ciclo necessario e senza fine). Poiché il mondo nasce dalla scissione dei contrari dal principio, in ciò va vista l'ingiustizia, che dovrà

essere espiata con la morte del mondo stesso, che poi ancora rinascerà e finirà di nuovo, all'infinito. Il mondo in cui viviamo non è che uno degli innumerevoli mondi del tutto simile a quelli che l'hanno preceduto e che lo seguiranno.

Anassimene (VI secolo a.C.)

Discepolo di Anassimandro, anche lui scrive un trattato intitolato *Sulla natura,* di cui ci sono giunti alcuni frammenti. Egli pensa, come il suo maestro, che il **principio** sia **infinito**, ma anche che esso non vada inteso come *aperoin* (indeterminato), bensì come **aria infinita**, sostanza aerea illimitata. Ciò gli permette di fornire una spiegazione fisica della natura. L'aria infatti **si presta alle variazioni e alle trasformazioni** che spiegano il nascere e il perire di tutte le cose: condensandosi si raffredda e diventa acqua e poi terra, allentandosi (rarefacendosi) e dilatandosi si riscalda e diventa fuoco.

2. Pitagora tra storia e mito

Già nell’antichità la figura di Pitagora appare enigmatica e leggendaria. Considerato come un mago e un semidio dotato di poteri soprannaturali, è certo che sia nato a Samo nel VI secolo a.C., che abbia compiuto molti viaggi fuori della Grecia e che abbia fondato una Scuola filosofica a Crotone, in Calabria. La Scuola di Crotone era una comunità religiosa e politica, all’interno della quale vigevano rigide regole ascetiche (ad esempio riguardanti la dieta) e la comunione dei beni.

Non sappiamo se Pitagora abbia scritto delle opere a suo nome, mentre le teorie che gli venivano attribuite nell’antichità molto probabilmente sono state elaborate dai suoi allievi o addirittura in epoche posteriori, sempre all’interno della sua Scuola. Certo è che le teorie elaborate dai pitagorici sono state molto influenti nella filosofia antica e tardoantica e anche nell’Età rinascimentale.

Caratteri generali della filosofia pitagorica

Il concetto di filosofia dei pitagorici sarà molto influente per tutta la filosofia greca posteriore. La filosofia non è un semplice sapere, ma rappresenta la principale via di liberazione dell’anima dal corpo.

Sulla scia dell’orfismo, il corpo viene infatti inteso dai pitagorici come un *carcere* in cui l’anima è rinchiusa per scontare le proprie colpe. Questa dottrina si collega a quella della metempsicosi (trasmigrazione delle anime), secondo la quale al momento della morte l’anima abbandona il corpo in cui è rinchiusa e, per espiare le proprie colpe, si incarna in un altro corpo (umano o animale), fino alla sua completa purificazione dal peccato. **La funzione della filosofia** si collega quindi a questa dottrina, poiché la filosofia viene vista come la via privilegiata per aiutare l’anima a sollevarsi dal corpo e dalla materia. Questo significa che la filosofia ha una *funzione salvifica*. Per questo stesso motivo, il filosofo deve condurre una vita improntata alla sapienza e costantemente organizzata attorno a riti purificatori.

Ma perché proprio la filosofia dovrebbe aiutare l’anima a purificarsi dal peccato? Perché, secondo i pitagorici, ***la filosofia permette di contemplare l’armonia e l’ordine della natura e del cosmo***. Se vivere nel peccato significa vivere nel disordine (ad esempio, nel disordine alimentare), liberarsi dal peccato significa vivere nell’armonia, amare l’ordine. Il filosofo è allora colui che ama la sapienza, ama il sapere dell’armonia. Non lo possiede totalmente - perché solo l’anima liberatasi dal corpo possiede pienamente l’armonia - ma lo desidera, lo ricerca e organizza la sua vita attorno ad esso.

Il numero

Ordine, proporzione, numero

Ai pitagorici dobbiamo l'introduzione del termine "cosmo", che significa "totalità", "tutto ordinato, armonico". Il cosmo è la realtà in quanto è un tutto ordinato, non qualcosa di caotico. Se la realtà può essere compresa come un tutto, è perché un principio unitario la regge nella sua totalità; e se è ordinata, è perché questo principio ne garantisce l'ordine e la regolarità.

Tutte le cose sono parti della realtà; e tutte le parti hanno in comune l'essere in proporzione le une con le altre. La nostra testa, che è parte del corpo, è proporzionata al corpo, dal momento che può "entrarvi" otto volte, motivo per cui rappresenta un ottavo - 1/8 - di esso. E la stessa cosa si può dire di ogni altra cosa: ogni cosa è in proporzione con tutte le altre. Se, ad esempio, consideriamo le stagioni dell'anno, queste, essendo quattro, si verificano una sola volta all'anno, che è come dire che vi entrano ciascuna una sola volta, sicché ciascuna rappresenta un quarto dell'anno. *Dire che le cose sono proporzionate le une alle altre, significa dire che sono ordinate: sono ordinate secondo proporzione.* Ma se sono ordinate secondo proporzione, è in virtù di un principio che sta alla base di questo ordine di proporzione. Che tipo di rapporto è quello di proporzione? 1/8; ¼, ecc. Le proporzioni indicano delle *relazioni numeriche*. Senza il numero non vi sarebbe proporzione, motivo per cui, secondo Pitagora, il principio di tutta la realtà, l'arché, è il numero.

In sintesi: Pitagora osserva che i fenomeni della realtà si verificano con regolarità (le stagioni dell'anno si susseguono secondo un certo ordine, e così i mesi e i giorni, ecc.). Se c'è regolarità, allora la realtà non è qualcosa di caotico, ma mostra un certo ordine (è impossibile che le stagioni dell'anno siano cinque e non quattro). Questo ordine non è un ordine qualsiasi, ma è un **ordine di proporzione** (ciascuna stagione è un quarto - 1/4 - dell'anno). La proporzione non sarebbe concepibile senza il numero. Per questo motivo il numero è il principio di tutta la realtà, del cosmo e della sua armonia.

Aritmetica e geometria

Che cos'è un numero? Un numero, rispondono i pitagorici, è un *insieme di unità*. Ogni numero si forma per progressione (=addizione) a partire dal numero *uno*, e ritorna, per regressione (=sottrazione), al numero uno. Questo significa che il numero **uno**, l'unità, è **il numero *da cui si formano tutti gli altri numeri*** (sommandogli un'altra unità, o un altro insieme di unità).

A sua volta il numero uno, l'unità, viene rappresentato dai pitagorici con un punto geometrico. Questo perché il punto geometrico non è "scomponibile" ulteriormente.

Il numero uno (1) va rappresentato così:

•

Il numero due (2) va rappresentato con due punti (poiché è un insieme di due unità/punti):

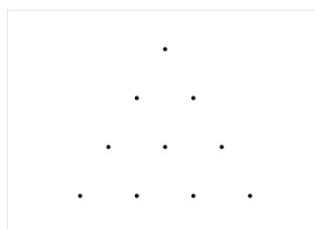
:

Stessa cosa dovrà valere per tutti gli altri numeri: aggiungendo un punto all'insieme dato e formando in questo modo una figura geometrica. Tra i numeri ce n'è poi uno perfetto: è il numero 10, che viene rappresentato dai pitagorici come un triangolo equilatero, composto di quattro punti per lato.

.

. .

. . .

. . . .

Tutto questo significa che, per i pitagorici, i numeri sono cose reali con una forma geometrica ben definita. Ogni numero è al tempo stesso una figura geometrica.

Ecco perché i pitagorici non hanno pensato il numero zero: il numero zero non è rappresentabile con un punto. Il numero zero sarebbe l'assenza di numero, ma assenza di numero significherebbe assenza di principio, e quindi assenza di ordine. Un altro tipo di numero che non poteva essere pensato è il numero irrazionale. I numeri pitagorici coincidono con i numeri interi positivi (o naturali: 1, 2, 3, ecc.) o con i numeri razionali positivi, vale a dire quei numeri che esprimono, sotto forma di *frazione*, un rapporto tra numeri interi positivi: 1/2; 2/4; ecc. Il numero irrazionale, invece, è un numero che non può essere espresso sotto forma di frazione di numeri interi: è un numero incommensurabile. E questo, per i pitagorici, contraddice il concetto stesso di numero.

Proporzione, frazione e numero irrazionale

Il principio di tutte le cose è il **numero**. Tutte le cose, infatti, sono in **proporzione** reciproca. Per una cosa essere in proporzione con l'altra significa che può "entrarvi" un determinato numero di volte. Il presupposto di questo discorso è che i numeri siano commensurabili tra loro. Se misuriamo il rapporto che c'è tra la testa e il resto del corpo, vediamo che deve misurarne esattamente un ottavo (1/8): significa che per fare un corpo servirebbero esattamente otto teste.

Ma che accadrebbe se una cosa misurasse, rispetto a un'altra, un numero non intero? Esistono numeri esprimenti grandezze incommensurabili? Secondo la teoria dei pitagorici no, e non dovrebbero nemmeno esistere. Eppure proprio i pitagorici scoprono che numeri di questo tipo esistono. Lo scoprono lavorando sulle radici quadrate. Se prendiamo la radice quadrata di quattro, il risultato è il numero 2, un numero intero positivo (esprimibile in forma di frazione: 4/2). Ma se calcoliamo la radice quadrata di 2, il risultato è 1,4142135623730950488O1… e così via, all'infinito. Questo numero non è esprimibile in forma di frazione: non è possibile trovare due numeri che divisi tra loro diano questo numero, o in altri termini: non esistono due grandezze che, misurate tra loro, diano come risultato 1,4142133623… I numeri irrazionali mettono in discussione due elementi essenziali della matematica pitagorica: non sono rappresentabili geometricamente e sono incommensurabili. Ma se esistono grandezze incommensurabili, allora è l'ordine stesso della realtà a venire meno. Ecco perché questa scoperta è stata tenuta segreta dalla Scuola pitagorica: per chi divulgasse questo segreto pare che la pena fosse la morte per annegamento.

Il Dualismo

Opposizioni fondamentali

Tutta la realtà è riducibile a numero (poiché il numero è il principio di tutte le cose). Ma nella realtà si manifestano delle **opposizioni**: opposizione dell'anima e del corpo, opposizione del giorno e della notte, opposizione della salute e della malattia, ecc. All'origine delle opposizioni tra le cose deve allora esserci un'opposizione tra due tipi di numeri: i numeri pari e in numeri dispari. A questa opposizione ne corrisponde un'altra: quella tra illimitato e limitato. Infatti, secondo i pitagorici, il numero pari è un'entità illimitata, cioè *non compiuta*; il numero dispari è invece un'entità limitata, cioè *compiuta*. (Nelle votazioni, ad esempio, parità significa impossibilità della vittoria, mentre disparità significa che uno dei due candidati ha vinto.) Una cosa non compiuta significa che manca di qualcosa per essere compiuta ed è quindi *imperfetta* (come un uomo cui manchi un braccio), mentre una cosa compiuta è una cosa che non manca di niente ed è quindi *perfetta*.

I pitagorici individuano in tutto **dieci coppie fondamentali** di opposti.

Perfezione	Imperfezione
limitato	illimitato
dispari	pari

Perfezione	Imperfezione
unità	molteplicità
destra	sinistra
maschio	femmina
quiete	movimento
retta	curva
luce	tenebre
bene	male
quadrato	rettangolo

Ciascun opposto non può scambiarsi di posto con l'altro, la loro opposizione è eterna, come è eterna l'opposizione tra pari e dispari. La filosofia degli opposti dei pitagorici è la prima teoria dualista nella storia della filosofia. **Dualismo** significa che la realtà è comprensibile a partire dall'*opposizione di due principi irriducibili tra di loro*, l'uno perfetto e l'altro imperfetto, ma entrambi reali.

Dire che la realtà può essere compresa come opposizione tra opposti non è in contraddizione con la tesi secondo la quale la realtà è ordinata. Opposizione non significa caos; l'opposizione è la principale forma di ordine con cui comprendiamo la realtà.

Influenza del dualismo sul nostro modo di vedere il mondo

Le coppie di opposti individuate da Pitagora, con i loro valori negativi e positivi, sono state ereditate dalla nostra tradizione culturale, tradizione che a sua volta condiziona il nostro modo di pensare. Sin da bambini, siamo abituati a pensare per opposizioni e per coppie oppositive.

Fino a non pochi anni fa che il maschio stesse dalla parte della perfezione e la femmina dalla parte dell'imperfezione era considerato normale. Luce e tenebre ancora oggi rappresentano due metafore per dire il bene e il male, mentre nei Padri della Chiesa (ma già prima in Cicerone) la vita si presenta come strada a un bivio, con la via di destra che simboleggia la perdizione, e la sinistra la salvezza (e che dire dei ragazzi mancini costretti fino a non molto tempo fa a scrivere con la mano destra?). E qualcosa di analogo pensiamo della quiete e del movimento: la prima a rappresentare la pace, la pace dell'anima ad esempio, il silenzio, e il secondo come il frastuono della vita, l'inautenticità dei rapporti umani. O ancora, il limite e l'illimitato valgono ancora il primo come qualcosa di positivo e il secondo come qualcosa di negativo: preferiamo le cose compiute a quelle incompiute. La filosofia solo in apparenza è qualcosa di astratto, in realtà ha molto a che fare con la nostra vita di tutti i giorni: le teorie filosofiche, come questa di Pitagora, non sono svincolate dalla realtà, ma rappresentano il modo principale che abbiamo di organizzarla e di leggerla.

Proporzione e bellezza

Le dottrine astronomiche

Alla Scuola pitagorica dobbiamo importanti dottrine astronomiche. Oltre a ipotizzare la sfericità della Terra, i pitagorici hanno introdotto l'idea che la Terra, insieme agli altri corpi celesti, si muove attorno a un fuoco centrale, seguendo una traiettoria circolare. Questo fuoco centrale verrà in seguito sostituito con il Sole da Aristarco di Samo (III a.C.). Queste dottrine astronomiche vanno

ricordate perché si discostano dall'evidenza dei sensi (in base ai sensi facciamo fatica a pensare che la Terra si muova, ci risulta molto più spontaneo pensare che a muoversi sia il Sole).

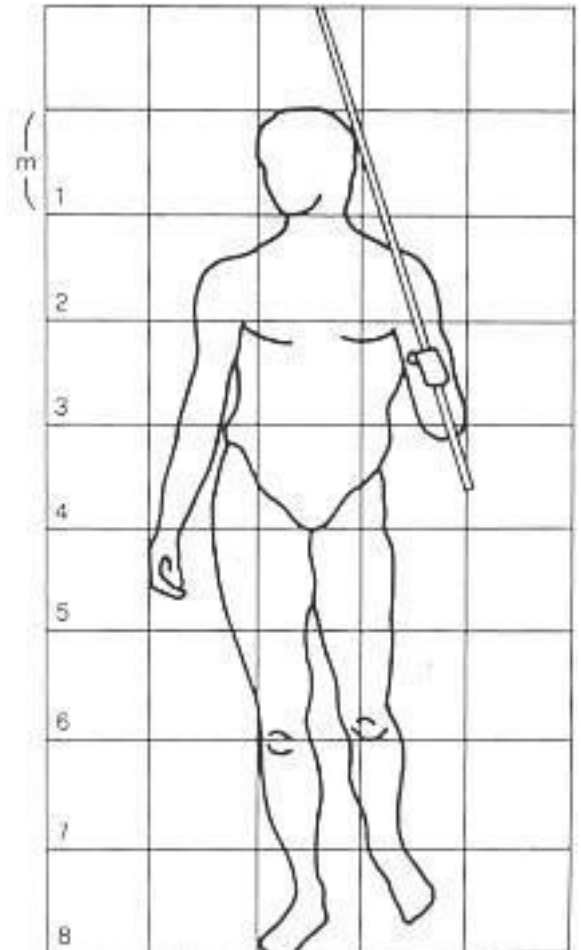
Armonia e musica

Secondo i pitagorici il cosmo manifesta un ordine "numerico". In quanto ordinato, il cosmo è armonico. Nel cosmo si manifesta l'armonia delle parti che lo compongono, la loro proporzione. Ma *se il cosmo è armonico, allora è anche bello*. Infatti, una cosa sproporzionata non diciamo che è bella, mentre di una proporzionata sì. La **bellezza**, secondo i pitagorici, è la manifestazione dell'armonia e della misura della natura. Questo significa che la bellezza appartiene innanzitutto alla natura.

La bellezza si esprime nella *musica*. Nella musica, infatti, le note si succedono secondo un preciso ordine (matematico) mentre i diversi suoni si sovrappongono accordandosi piacevolmente tra loro. Secondo i pitagorici, l'armonia stessa del cosmo si esprime in musica. I corpi celesti - che sono dieci (Sole, Luna, Terra, cinque pianeti e Anti-Terra) e di forma sferica (la più perfetta delle forme) - si muovono in traiettorie circolari producendo un'eterna armonia musicale, di cui non ci accorgiamo solo perché sta sempre sullo sfondo delle nostre attività quotidiane.

Il Canone di Policleto

La tesi della bellezza come proporzione e quindi armonia avrà importantissime conseguenze nella storia dell'**arte**. Dobbiamo a Policleto (V a.C,), un artista formatosi alla Scuola di Pitagora, l'applicazione della dottrina pitagorica alla pratica artistica.

Nell'opera intitolata *Canone* (che significa "regola", "criterio") Policleto spiega che *un corpo bello è un corpo le cui parti sono proporzionate tra loro a partire da una unità di misura* (l'altezza della testa, pari a 1/8 dell'altezza del corpo). Sulla base di quanto da lui scritto nel *Canone* Policleto scolpisce il *Doriforo*, una statua celeberrima che gli antichi chiameranno *Canone* e che sarà molto influente nella storia dell'arte (un esempio è dato dal David di Michelangelo che ha le stesse proporzioni del Canone).

3. Eraclito

Eraclito di Efeso, l'oscuro

Della vita di Eraclito si sa molto poco. Di origini aristocratiche, è nato ed è vissuto ad Efeso tra il IV e il V secolo a.C. Già gli antichi lo chiamavano l'Oscuro, a causa dello stile enigmatico e aforistico, spesso di difficile comprensione, che contraddistingue la sua opera *Sulla natura*, di cui ci sono rimasti diversi frammenti.

Caratteri generali della filosofia di Eraclito

Una filosofia rivolta a pochi

La scrittura di Eraclito si caratterizza per uno stile fatto di brevi sentenze, enigmatiche, taglienti e polemiche. Non si tratta di un fatto casuale: il suo stile espositivo rispecchia il suo modo di concepire la filosofia. Per Eraclito la filosofia non è un sapere rivolto a tutti gli uomini, ma solo a quei pochi capaci di innalzarsi dallo stato bestiale in cui vive la maggioranza e comprendere razionalmente le leggi che governano il mondo. Eraclito divide nettamente l'umanità in coloro che vivono nell'opinione, nelle occupazioni passeggere e nelle parvenze superficiali dei sensi e coloro che sanno elevarsi a una visione razionale e globale della natura, cogliendone il principio unitario che la governa. In sintesi, Eraclito ha una **concezione aristocratica della filosofia**.

«La natura ama nascondersi»

Questa concezione della filosofia si sostiene su un'idea ben precisa riguardante l'arché, il principio di tutte le cose. Secondo Eraclito se solo in pochi - i filosofi - sanno elevarsi alla comprensione globale e razionale della realtà è perché l'arché non si manifesta direttamente a tutti. Eraclito afferma che «la natura ama nascondersi». Questo significa che il principio di tutte le cose si nasconde dietro le cose di cui è principio. Per coglierlo occorre allora ritirarsi in se stessi, in solitudine, abbandonando le preoccupazioni mondane che ci impediscono di vederlo e che ci incatenano alle passeggere cose dei sensi.

Il principio di tutte le cose

La dottrina dei contrari: Polemos

Come gli altri filosofi della sua epoca, anche Eraclito vuole individuare il principio che sta all'origine di tutte le cose, ciò che le cose hanno in comune e senza il quale non potrebbero esistere. In Eraclito questa ricerca del principio si specifica ulteriormente rispetto agli ionici, poiché egli ne parla (forse per primo) in maniera esplicita come *principio unitario che governa tutta la realtà*: «Da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose».

La nostra esperienza ci mostra che le cose si oppongono tra loro: il bene si oppone al male, il giorno alla notte, la salita alla discesa, ecc. Cosa hanno *in comune* bene e male, giorno e notte? Non una proprietà in particolare, ma il fatto stesso di opporsi, il fatto di essere in contrasto e in opposizione reciproca, il fatto cioè che una cosa *non è* l'altra. Giorno e notte hanno in comune il fatto che la notte *si oppone* il giorno e il giorno *si oppone* la notte.

Eraclito aggiunge che se una cosa non si opponesse a un'altra non sarebbe quella cosa specifica. La notte *è* notte perché si oppone al giorno; il giorno *è* giorno perché si oppone alla notte. Se la notte non si opponesse al giorno non sarebbe notte; se il giorno non si opponesse alla notte non sarebbe giorno.

Questo ragionamento si riassume nella tesi di Eraclito secondo la quale «Polemos [la guerra] è padre di tutte le cose, di tutte re». La contraddizione, il conflitto, è il principio di tutte le cose: ogni cosa esiste perché si oppone al suo opposto. Ad esempio: non può esserci la salita senza la discesa,

così come non può esserci la discesa senza la salita. Salita e discesa sono come due facce della *stessa* medaglia. «La via in su e la via in giù sono un'unica e medesima via».

In sintesi: il principio di tutte le cose non è una cosa, ma la loro **opposizione**, il conflitto, la guerra. La vita, secondo Eraclito, è lotta tra contrari, una lotta impossibile da eliminare poiché costituisce la loro stessa esistenza. Questo significa che ciò che alla maggior parte delle persone appare irrazionale - il conflitto - in realtà rappresenta la razionalità stessa della realtà. L'opposizione non è il caos, il disordine, ma è l'ordine stesso della realtà, la legge eterna che è comune a tutte le cose e che governa *tutta* la realtà. Questa legge Eraclito la chiama Logos, ragione.

Tutto scorre

Se le cose esistono perché sono in opposizione reciproca, allora non si daranno mai delle cose isolate, senza il loro opposto. Non si darà mai la notte senza il giorno. Alla notte deve subentrare il giorno, e viceversa. Questo significa che la notte, così come ogni altra cosa, non può essere notte in eterno. mentre il giorno non può essere giorno in eterno. Non esiste una notte eterna (senza giorno come suo opposto), così come non esiste un giorno eterno (senza notte come suo opposto).

Eraclito schiarisce questo discorso dicendo che tutte le cose, anche quelle che appaiono eterne (gli dèi), sono destinate a mutare: tutto scorre, tutto diviene, *nulla rimane fisso ed eterno* una volta per tutte.

Dire che tutto scorre è come dire che **la vita è un'eterna lotta tra contrari**, come il fuoco che non sta mai fermo ma che sempre si accende e si spegne e che sempre distrugge ogni cosa. La dottrina del divenire significa esattamente che, essendo le cose in opposizione reciproca, non possono esistere senza il proprio opposto: al giorno segue la notte, e quando c'è notte non c'è giorno.

Se tutto scorre, domandiamoci: c'è almeno qualcosa che non scorre? Se tutto diviene, c'è almeno una cosa che non diviene? Certamente non l'uomo che nasce e muore. Certamente non le cose della natura, che pure nascono e muoiono. E neanche il giorno cui segue la notte, e viceversa. Gli dèi, forse? Nemmeno gli dèi, che se non nascono e non muoiono non stanno nemmeno fissi, ma son mossi dalle passioni, proprio come gli uomini. *L'unica cosa che non diviene allora è il divenire stesso. Tutto diviene, eccetto che il divenire.* Sembra un gioco di parole, ma non lo è: se solo il divenire non diviene, allora questo significa che niente, nessuna "cosa" o parte della natura, può ambire all'immortalità e all'eternità. Solo il divenire non diviene: vale a dire che il **divenire** è la legge eterna delle cose, ciò che sovrasta su tutto, senza eccezioni, da sempre e per sempre. Nulla è più potente e più stabile del divenire, tutto è sottoposto alla sua legge.

L'universo e il fuoco

Secondo Eraclito, l'universo è governato dalla legge dell'opposizione. Questa legge è eterna, motivo per cui l'*universo è eterno*. Nessuno degli dei e nessuno degli uomini ha creato l'universo. Inoltre, così come il giorno si alterna alla notte e viceversa, allo stesso modo la vita dell'universo è un eterno alternarsi di produzione e distruzione. Questo alternarsi è dovuto al fatto che Eraclito tende a identificare il principio di tutte le cose (la legge dell'opposizione) a un principio fisico: il fuoco. Il fuoco è il principio *fisico* dell'universo che si manifesta nella legge dell'opposizione e nel divenire di tutte le cose, compreso l'universo: il fuoco è la vita dell'universo, che «secondo misura si accende e secondo misura si spegne». Il fuoco è il principio fisico in cui si manifesta il mutamento, il contrasto e l'armonia dell'universo.

Svegli e dormienti

Tutte le persone vedono che le cose sono in opposizione tra loro, tutti vedono che alla vita segue la morte, tutti vedono che le cose mutano. Questo però non significa che tutti vedano il principio che governa la realtà.

Infatti la maggioranza degli uomini tende a *separare* gli opposti tra loro, come se l'uno potesse sussistere *senza* l'altro, come, ad esempio, se una salita non fosse al tempo stesso una discesa. Coloro che pensano che le cose siano senza relazione tra di loro, Eraclito li chiama "**dormienti**"

perché è come se dormissero, è come se vivessero in un mondo di ombre e di sogni, *è come se non vedessero qual è il principio della realtà* (l'opposizione) che, pure, hanno costantemente sotto gli occhi. Vedono, ad esempio, che alla vita segue la morte, ma non vedono che non c'è l'una senza l'altra; o ancora vedono che al giorno subentra la notte, ma non vedono che l'uno non esisterebbe senza l'altra.

Ai dormienti Eraclito oppone gli **svegli**: coloro che vedono che la realtà è governata dall'opposizione e che le cose hanno in comune l'essere in conflitto reciproco. Eraclito li chiama "svegli", perché è come se vedessero chiaramente ciò che è evidente, vale a dire che un opposto è tale in quanto esiste il suo contrario: da solo, preso per sé, separato dal suo opposto, non potrebbe nemmeno esistere, esattamente come una salita non sarebbe tale se non fosse allo stesso tempo una discesa.

I dormienti (la maggior parte delle persone) vivono nell'opinione, perché vedono che le cose si oppongono ma non vedono il principio che le governa tenendole unite. Per questo motivo vorrebbero separare gli opposti (bene senza male, vita senza morte, ecc.). Al contrario, gli svegli (una minoranza di sapienti in parte coincidente con i filosofi) vivono nella sapienza perché vedono gli opposti in relazione reciproca, collegate tra loro dalla loro opposizione. Gli svegli non vedono solo che le cose si oppongono, ma vedono che l'opposizione è il principio che le governa, l'ordine della realtà. Non vedono solo che le cose mutano, ma vedono che il mutamento è la legge eterna della realtà. «Esiste una sola sapienza: riconoscere l'intelligenza che governa tutte le cose attraverso tutte le cose».

4. Eleatismo

Introduzione

Intorno al VI secolo a.C. nacque nella città di **Elea** (un'antica polis della Magna Grecia, nelle vicinanze dell'odierna Salerno) una scuola filosofica, il cui capostipite è stato a lungo considerato Senofane da Colofone, ma il cui principale esponente fu **Parmenide** di Elea. Ci si riferisce ad essa con le espressioni **scuola eleatica** o **eleatismo**.

Questa corrente si caratterizza principalmente per due aspetti:

1. Al contrario dei filosofi precedenti, l'eleatismo non si interroga sull'arché (principio che spiega la molteplicità delle cose sensibili), ma sull'**essere** (essere in filosofia è un termine complesso, per ora proviamo a pensarlo come un termine per indicare non questa o quella cosa, ma la realtà nella sua interezza).
2. Inoltre, secondo l'eleatismo esiste un contrasto fra **ragione** e **sensi**. Infatti, la ragione ci fa conoscere come l'essere è veramente, vale a dire unico, eterno e immutabile; mentre i sensi ci ingannano, mostrandoci una realtà fatta di tanti enti, che nascono e muoiono e sono in continuo movimento.

Su questi temi torneremo a breve, parlando più analiticamente della filosofia di Parmenide.

Senofane

Per lungo tempo il capostipite dell'Eleatismo è stato considerato **Senofane** di Colofone, anche se oggi molti mettono in discussione questa tradizione.

L'importanza di Senofane consiste essenzialmente nei seguenti due aspetti:

1. Egli **critica** fortemente **l'antropomorfismo** (ovvero, la rappresentazione delle divinità con sembianze e comportamenti umani) tipico della religione tradizionale greca. Scrive Senofane: "Omero e Esiodo hanno attribuito agli dèi tutto quanto presso gli uomini è oggetto di onta e di biasimo: rubare, fare adulterio e ingannarsi reciprocamente"; inoltre, aggiunge: "se i buoi

e i cavalli e i leoni avessero mani e potessero con le loro mani disegnare e fare ciò appunto che gli uomini fanno, i cavalli disegnerebbero figure di dèi simili ai cavalli e i buoi simili ai buoi".

2. In virtù di questa critica Senofane arriva a sostenere che in realtà non esistono molti dèi, ma **una sola divinità**, che concepisce come una sorta di **dio-tutto eterno** e che **identifica con la natura**.

Parmenide

L'esponente più rappresentativo dell'Eleatismo è comunque **Parmenide**, vissuto ad Elea nel periodo compreso tra il 550 e il 450 a.C. Egli scrisse un'opera in versi dai toni solenni intitolata *Sulla natura*, di cui ci sono giunti il proemio e quasi tutta la prima parte (*La via della Verità*), mentre della seconda parte (*La via dell'Opinione*) abbiamo solo pochi frammenti scollegati e poco comprensibili.

Parmenide ha elaborato una complessa riflessione sul termine **essere**, dando vita per primo a quella branca della filosofia che ancora oggi chiamiamo **ontologia** (ovvero studio dell'essere). Come vedremo, egli sostiene che l'essere è unico, immutabile ed eterno e che se a noi sembra il contrario è solo perché siamo ingannati dai nostri sensi.

Nel proemio dell'opera il filosofo narra, con toni solenni, che una dea gli ha rivelato l'esistenza di **due vie della ricerca**, ovvero di due modi di concepire la realtà:

1. La prima via è il "sentiero" che conduce alla "ben rotonda verità".
2. La seconda via è il "sentiero" che conduce alle opinioni fallaci.

Il primo sentiero rappresenta la **conoscenza razionale**: essa ci fa conoscere la realtà come veramente è e ci conduce alla verità. Il secondo sentiero rappresenta, invece, la **conoscenza sensibile**: essa mostra la realtà non come veramente è, ma come ci appare, pertanto non conduce alla verità, ma solo all'opinione (*doxa*), che, secondo Parmenide, è fallace e ingannevole. Quindi, fintanto che continuiamo a concepire il mondo tramite i sensi, siamo nell'errore; quando lo concepiamo tramite la ragione siamo nella verità. I sensi ci fanno vedere un mondo fatto di tanti enti, tutti diversi fra loro, che nascono e muoiono, mutano e si muovono. La ragione ci fa capire, invece, che la realtà è costituita da un unico essere, eterno, immutabile e immobile.

Tali dichiarazioni sembrano un po' bizzarre: a tutti sembra evidente che il mondo sia fatto di molteplici cose finite e mutevoli (qui davanti a me ci sono le sedie, i banchi, la cattedra, la lavagna, le persone, ecc.): come fa la ragione a dimostrare che non è così e che l'essere, invece, è unico, eterno e immutabile?

Parmenide risponde partendo da una affermazione che, a suo avviso, non si può non riconoscere che come evidente:

"l'essere è e non può non essere; il non essere non è e non può in alcun modo essere".

A primo acchito sembra uno scioglilingua, ma in realtà si tratta del principio fondativo del pensiero di Parmenide e dell'ontologia classica. Analizziamolo dunque scomponendolo nelle sue parti costitutive.

"L'essere è e non può non essere".

Dire che "l'essere è" significa affermare che tutto ciò che noi chiamiamo "essere" è qualcosa che esiste; per esempio questo "banco" è un essere, e in quanto tale esiste. Inoltre, ci si può riferire ad esso tramite il linguaggio (come quando diciamo "il banco è nella classe") e lo si può pensare (come quando pensiamo ad un banco che si trova in una classe).

Tutto ciò sembra quasi scontato, ma armiamoci di pazienza e procediamo. L'essere, che come abbiamo detto è qualcosa che esiste, non può allo stesso tempo anche "non essere". Se diciamo di una cosa che è, non possiamo allo stesso tempo anche affermare che essa non sia. Per esempio, se diciamo che questo banco esiste non possiamo anche dire che esso non esiste, sarebbe una evidente contraddizione. E fin qui ancora non usciamo da ciò che appare come ovvio. Ma è la seconda parte

della nostra affermazione che rappresenta un punto di svolta e che ci condurrà a conseguenze inaspettate.

"Il non essere non è e non può in alcun modo essere".

Dire che "il non essere non è" significa affermare che se una cosa non è non può allo stesso tempo essere e l'aggiunta "non può in alcun modo essere" sembra voler sottolineare che ciò che non è non potrà mai nemmeno diventare qualcosa che è. Il discorso ora si fa più complesso, perché Parmenide, evidentemente non si riferisce al "non essere" come al "non essere ancora" (per esempio il banco non era ancora tale prima che venisse costruito dal falegname), ma come ad un vero e proprio nulla, come all'assoluta privazione di essere (in fondo il banco prima di essere tale era comunque qualcosa, era una serie di tavole di legno che sono state tagliate e incollate, quindi non possiamo dire che il banco prima di essere banco non era nulla). Questa seconda parte della frase significa pertanto che il non essere (inteso in senso radicale, come nulla) non esiste e pertanto non può nemmeno venir pensato né espresso a parole (il non essere è inesistente, impensabile e inesprimibile). Provate infatti a pensare il nulla (il non essere). È possibile? Probabilmente la vostra risposta è no. Parmenide afferma che il nulla (il non essere) non è pensabile, semplicemente perché non esiste.

Dunque, seguendo Parmenide, siamo arrivati a sostenere che **solo l'essere è, mentre il non essere non è** (non esiste, non è pensabile, non è esprimibile). Questo è il principio sui cui si regge tutto il ragionamento successivo: infatti, a partire dalla non esistenza del non essere Parmenide ricava per via logica una serie di conseguenze sui **caratteri dell'essere** (nonostante sembrino contrarie al senso comune queste conseguenze sono dimostrate razionalmente):

1. L'essere è **ingenerato** (non nasce) e **imperituro** (non muore). A noi sembra che le cose nascano e muoiano, ma è solo perché i sensi ci ingannano; in realtà, se l'essere nascesse vorrebbe dire che prima di nascere non era e se morisse che dopo la morte non sarebbe più; nascere e morire implicano il non essere (non essere ancora e non essere più), ma il non essere non esiste, pertanto l'essere non nasce e non muore.
2. L'essere è **eterno**. A noi sembra che le cose esistano nel tempo (infatti possiamo riferirci a qualsiasi cosa utilizzando i tempi del passato - "era" – del presente - "è" – e del futuro - "sarà"), in realtà, razionalmente parlando, non si può dire dell'essere che era o che sarà, ma solo che è; infatti, se dicessimo che l'essere era dovremmo ammettere che ora non è più e se dicessimo che sarà dovremmo ammettere che ora non è, ma il non essere non esiste, quindi l'essere si dà solo nel presente, o meglio in un eterno presente (si potrebbe anche dire che l'essere è fuori dal tempo).
3. L'essere è **immobile** e **immutabile**. A noi sembra che le cose si muovano (nello spazio circostante) e mutino (cambiano continuamente); in realtà di nuovo questo è solo ciò che i nostri sensi ci fanno vedere, considerate in termini razionali le cose stanno diversamente: se l'essere si muovesse allora si troverebbe in un luogo in cui prima non era (prima non era nel luogo in cui è ora) e se mutasse nel tempo significherebbe che ora si trovi in uno stato in cui prima non era (prima non era nello stato in cui è adesso); ma poiché il non essere non esiste è inammissibile pensare che l'essere si muova o muti.
4. L'essere è **unico**. A noi sembra che il mondo intorno a noi sia fatto di molteplici enti distribuiti nello spazio e nel tempo. In realtà non è così: se esistono più esseri, allora l'uno non sarebbe l'altro. La molteplicità implica il non essere, che tuttavia non esiste. Non esistendo il non essere dobbiamo ammettere che non esiste nemmeno la molteplicità. Quindi non è vero che esistono molti enti, ma la realtà è fatta di un unico essere.
5. L'essere **non è divisibile**. L'essere è dunque unico, ma qualcuno potrebbe dire che pur essendo unico è al suo interno divisibile (ovvero è costituito di parti, come quando diciamo che il corpo umano è uno, ma fatto di molti organi). In realtà parlando dell'essere dobbiamo

riconoscere che nemmeno la divisibilità interna è razionalmente ammissibile. Infatti, se l'essere fosse fatto di parti, una sua parte si distinguerebbe da una sua altra parte, ovvero una parte non sarebbe l'altra e di nuovo si tornerebbe al problema della molteplicità (in questo caso di parti) che per essere pensata richiede il non essere, il qual tuttavia non esiste. Pertanto, l'essere non solo è unico, ma è tutto omogeneo, ovvero privo di parti.

6. L'essere è **finito**. Quest'ultimo carattere che Parmenide attribuisce all'essere, alla luce di tutto quello che abbiamo affermato, ci spiazza non poco. Infatti se una cosa è finita significa che ne esiste un'altra che la limiti (dove finisce una inizia l'altra; e ciò vale anche se pensiamo a qualcosa che si dà nel vuoto, dove finisce il pieno inizia il vuoto e il vuoto non è il pieno); pertanto ammettere che l'essere è finito sembrerebbe scontrarsi con il principio della non esistenza del non essere (per ammettere che una cosa è finita devo dire che ne esiste un'altra diversa e che quindi l'una cosa non è l'altra e pertanto ammettere l'esistenza del non essere). Perché Parmenide non sembra notare questa incongruenza e ammette invece con forza che l'essere è finito? La risposta risiede nella stessa mentalità greca, secondo la quale solo ciò che è finito è perfetto e se una cosa non è finita, allora vuol dire che non è compiuta, che gli manca qualcosa, che non ha ancora tutto ciò che gli serve per essere se stessa. Poiché per Parmenide l'essere è perfetto e nulla gli manca, allora secondo la sua prospettiva deve anche considerarsi finito. Addirittura egli utilizza l'immagine della sfera per rappresentarlo, visto che la sfera per i greci è la figura perfetta per eccellenza (vista come una sorta di "tutto pieno" privo quindi di qualsiasi non essere).

Tutta questa complessa argomentazione ci riporta ad un punto fondamentale, ovvero che esistono due modi di considerare l'essere (la realtà): secondo la *doxa* (cioè secondo l'opinione basata sull'esperienza sensibile) oppure secondo il *logos* (la ragione). È opinione comune che la realtà sia fatta di molteplici enti, generati e periturі, mobili e mutevoli, ma tutto questo è solo un inganno dei sensi (a cui le persone comuni credono perché non abituate a pensare in termini logici). La verità invece è un'altra e si può attingere solo con la ragione: l'essere è unico, eterno e immobile.

Si noti come i primi 5 argomenti sono basati sulla logica della **dimostrazione per assurdo**, utilizzata ampiamente anche dai seguaci di Parmenide, come ad esempio Zenone. La dimostrazione per assurdo è un tipo di argomentazione logica in cui si assume temporaneamente un'ipotesi, si giunge ad una conclusione assurda, e quindi si dimostra che l'assunto originale doveva essere per forza errato.

Un'altra postilla riguarda il fatto che Parmenide sembra essere stato un **precursore della logica**, la disciplina che studia il ragionamento corretto e che verrà formalizzata solo più tardi con Aristotele. Infatti, il principio "l'essere è e non può non essere; il non essere non è e non può in alcun modo essere" appare come una anticipazione dei **principi di identità** (A=A, ovvero ogni cosa è se stessa) e **di non contraddizione** (A ≠ B, ovvero ogni cosa non può essere allo stesso tempo se stessa e non se stessa).

Ultima annotazione, per Parmenide **essere e pensiero coincidono**. Infatti, solo l'essere è pensabile e dicibile, mentre il non essere (il nulla) non si può né pensare né esprimere (provate di nuovo a pensare il nulla, è impossibile non è vero?). Questa considerazione può sembrare di poco conto, ma in realtà avrà profonde conseguenze sullo sviluppo della mentalità occidentale. Per gli antichi e per i medioevali ciò che noi conosciamo razionalmente è anche ciò che realmente è (anche Galileo è in questo senso un realista quando dice che il mondo è scritto con linguaggio della matematica, proprio lo stesso che parla la nostra ragione). Il primo a mettere in discussione questa concezione è Kant, un filosofo vissuto nella seconda metà del Settecento, secondo il quale noi conosciamo la realtà sempre filtrata attraverso le nostre strutture mentali e la sua essenza resta per noi una x incognita che non potremo mai scoprire.

Zenone

Zenone di Elea, nato intorno al 489 a.C., è stato uno dei principali amici e allievi di Parmenide.

Egli si impegnò particolarmente nel **combattere i detrattori** (denigratori, nemici) dell'eleatismo e per farlo utilizzò in maniera ancora più spregiudicata il metodo, già impiegato dal maestro, della **dimostrazione per assurdo**: elaborò a tal fine una serie di argomenti, fondamentalmente diretti a dimostrare che la molteplicità e il movimento non esistono e che chi sostiene il contrario finisce per incappare in una serie di contraddizioni logiche.

Tra questi argomenti ve ne è uno contro il movimento, detto di **Achille e la tartaruga**, che nel tempo ha acquisito particolare fama. Si tratta di un esperimento mentale che può essere così sintetizzato: poniamo che il grande eroe Achille ed una tartaruga stiano facendo una competizione di velocità. Essi partono dal punto A e devono raggiungere il punto B situato a una certa distanza, mettiamo 100 metri (Zenone non dice la misura esatta, la aggiungiamo noi per dare concretezza al discorso). Achille, che è il "piè veloce", concede un piccolo vantaggio alla tartaruga, che è notoriamente un animale molto lento; essa dunque può partire un po' più avanti, mettiamo di 20 metri. Il senso comune ci dice che comunque Achille batterà senza problemi la tartaruga, tuttavia, se ragioniamo logicamente scopriamo che le cose sono un po' più complicate. Infatti, quando il veloce Achille avrà raggiunto il punto di partenza della lenta tartaruga, quest'ultima, seppur di poco, si sarà mossa - mettiamo di 2 metri - e quindi sarà ancora avanti: Achille sarà a 20 metri dal traguardo e la tartaruga a 22. Di nuovo, nel tempo in cui Achille avrà raggiunto i 22 metri, la tartaruga avrà, seppur di poco, compiuto qualche piccolo passo, mettiamo 20 centimetri e quindi sarà ancora avanti: Achille a 22 metri e la tartaruga a 22 metri e 20 centimetri. Si può procedere così all'infinito: possiamo pensare che ogni volta che Achille raggiunge il punto in cui si trova la tartaruga, essa si sarà spostata in avanti, seppur di pochissimo e la distanza che separa i due, pur accorciandosi via via, non si ridurrà mai del tutto a zero.

Che cosa ci dice questo complesso ragionamento logico? Fondamentalmente esso serve a mettere in luce le contraddizioni logiche a cui si perviene se basiamo la nostra concezione della realtà sui sensi: essi, infatti, ci suggeriscono che le cose si muovono; la ragione, invece, ci dice che il movimento è contrario alla logica. I sensi ci ingannano e la ragione ci fa vedere come stanno realmente le cose.

Melisso

Un altro noto esponente dell'eleatismo fu **Melisso** di Samo, anch'egli allievo di Parmenide. L'importanza di Melisso risiede nell'aver proposto una modifica alla teoria del maestro, sostenendo che l'**essere** non è finito, ma è **infinito**: egli infatti reputa che non essendo nato e non mutando l'essere "è e sempre sarà, e non ha né principio, né fine, ma è infinito". Inoltre, per Melisso, l'essere è incorporeo: "… se è uno [l'essere] non può avere un corpo, perché se esso avesse un corpo avrebbe parti e non sarebbe più uno".

Melisso, dunque, si distacca dalla mentalità tipica della Grecia antica secondo la quale solo ciò che è finito è perfetto (che aveva indotto Parmenide a considerare l'essere finito e avente i caratteri fisici di una sfera) e per certi versi anticipa le concezioni moderne dell'assoluto (che ritroveremo in particolare in Spinoza e Hegel) inteso come realtà unica, eterna e infinita. C'è da notare, tuttavia, che tra i primi filosofi, anche Anassimandro aveva attribuito all'*arché* il carattere dell'infinitezza, definendolo *apeiron* (ovvero indefinito, illimitato, infinito).

5. I fisici pluralisti

Gli ultimi tra i pensatori presocratici sono i cosiddetti **fisici pluralisti**.
Essi sono detti

- **fisici,** perché tornano ad **indagare la natura,** dopo che l'eleatismo aveva virato l'interesse della filosofia sul concetto di essere;

- **pluralisti**, perché ritengono che non vi sia un solo principio (*arché*) all'origine del tutto, come reputavano gli altri filosofi della natura, bensì **molti elementi**, che combinandosi insieme in vari modi danno luogo a tutto ciò che esiste.

La visione dei fisici pluralisti può essere considerata una sorta di **compromesso tra** quella di **Eraclito** e quella di **Parmenide**. Da Eraclito prendono spunto nel ritenere che le cose del mondo siano in continuo divenire; mentre i caratteri che assegnano agli elementi costitutivi della realtà sono gli stessi che Parmenide attribuiva all'essere: le cose nascono, muoiono e mutano, mentre i "mattoni" di cui sono fatte sono immutabili ed eterni.

Ecco dunque il nocciolo della filosofia dei pluralisti: l'unione di più elementi determina la nascita delle cose, la loro separazione la morte. Nascere e morire non sono altro che **aggregarsi** e **disgregarsi** di elementi.

Possiamo pensare a questi elementi come a dei mattoncini, che legandosi insieme danno vita a tutto ciò che esiste; ovviamente essi non sono "visibili" a occhio nudo, perché troppo piccoli; la loro esistenza è quindi dedotta per via puramente razionale. In questo senso i pluralisti riprendono un tema tipico di gran parte della filosofia antica, ovvero la contrapposizione fra **conoscenza sensibile** e **conoscenza razionale**: i sensi percepiscono le cose come appaiono, solo la ragione riesce a "vedere più in profondità" e a cogliere che esse sono fatte di parti materiali infinitamente piccole, invisibili, eterne e immutabili.

Non è difficile notare le **analogie** fra queste antiche posizioni filosofiche e la **fisica moderna** (basti pensare alla teoria degli atomi di Democrito, di cui parleremo a breve); tuttavia, mentre gli antichi procedevano per pura deduzione mentale, la scienza odierna ha a disposizione sofisticati strumenti di indagine (come potentissimi microscopi e telescopi) ed è in grado di dimostrare sperimentalmente ciò che afferma (infatti, non solo possiamo confermare che la realtà è fatta di atomi, ma anche siamo stati in grado di "vedere" che gli atomi stessi sono costituiti da ulteriori elementi e la ricerca in questo campo ha aperto orizzonti straordinari).

Come i filosofi naturalisti pensavano in modi diversi l'arché, così i tre principali fisici pluralisti, Empedocle, Anassagora e Democrito, hanno espresso opinioni differenti in merito a quali fossero i costitutivi della realtà.

Empedocle

Le quattro radici

Empedocle è nato ad **Agrigento** tra il 484 e il 481 a.C. Egli ritiene che la realtà sia formata da **quattro elementi**, **acqua, aria, terra e fuoco,** che chiama **radici**. Tali radici combinandosi insieme formano i composti, ovvero le cose del mondo e disgregandosi determinano la loro fine. Perché le radici si aggregano e si separano? Ciò è dovuto a due **forze cosmiche**: l'**Amore**, che spinge le radici ad unirsi, e l'**Odio** che le spinge a separarsi. L'azione di tali forze determina il **ciclo cosmico**, che si suddivide in 4 fasi:

1. **Dominio di Amore**. Quando prevale completamente l'Amore si ha lo "sfero", ovvero l'unione perfetta delle quattro radici in una sorta di tutto uniforme e indistinto.
2. **Contesa tra Amore e Odio**. Progressivamente comincia ad agire l'Odio, che fa sì che gli elementi inizino a separarsi. A metà strada tra il regno dell'Amore e quello dell'Odio nasce la vita e si forma il mondo così come lo conosciamo.
3. **Dominio di Odio**. Quando l'Odio avrà completamento prevalso, allora i quattro elementi si saranno del tutto separati e non ci sarà più alcun composto né vita.
4. **Contesa di Odio e Amore**. Da questa fase però riprenderà l'azione dell'Amore che riuscirà gradualmente ad imporsi. A metà strada si formerà di nuovo la vita e il mondo.

La conoscenza

Empedocle ha elaborato anche una riflessione sul funzionamento della **conoscenza**, basata sul principio che **il simile conosce il simile**: "Noi conosciamo la terra con la terra, l'acqua con l'acqua, l'etere divino con l'etere, il fuoco distruttore con il fuoco, l'amore con l'amore e l'odio funesto con l'odio". Secondo questa prospettiva, l'uomo ha in sé gli stessi elementi (le quattro radici) che si trovano nella realtà e quando gli efflussi che provengono dalle cose colpiscono i loro corrispettivi nell'apparato umano, allora si realizza la sensazione (per esempio poniamo di avere di fronte a noi un mucchio di terra, da esso si staccano particelle che colpiscono gli equivalenti elementi di terra presenti nei miei sensi; ciò produce una sensazione e permette la conoscenza). Il concetto che il simile conosce il simile è alla base dell'idea dell'**omogeneità fra pensiero e realtà**, pilastro della mentalità occidentale fino all'età moderna.

Anassagora

I semi

Anassagora, vissuto tra il 500-496 a.C. e il 428 a.C., è nato a **Clazomene** (nella Ionia), ma a lui si deve il merito di aver **introdotto la filosofia ad Atene**, città in cui visse e insegnò.

Egli pensava agli elementi come a dei **semi**, ovvero particelle piccolissime e invisibili, tutte **qualitativamente differenti**. Secondo Anassagora esistono semi di qualsiasi sostanza: pietra, osso, carne, oro, ecc. In ogni cosa si trovano i semi di tutte le qualità, ma con una diversa concentrazione, così il prevalere di una qualità determina di che sostanza una cosa è fatta (per esempio, nell'oro ci sono tutti i semi, ma in prevalenza quelli di oro). In ciascun corpo sono presenti tutti i tipi di semi, ma con la prevalenza di quelli simili alla qualità del corpo intero (per questo Aristotele chiama i semi con il termine **omeomerie**, che in greco significa "parti simili").

I semi, oltre ad avere ognuno una qualità specifica, sono anche **divisibili all'infinito**. Ogni elemento può essere diviso continuamente, senza giungere mai ad una quantità minima (si può pensare all'acqua, possiamo dividere una quantità in due, poi ciascuna parte ancora in due e così via all'infinito). Come non esiste una quantità minima dell'elemento, non ne esiste nemmeno una massima (per esempio se prendiamo una quantità d'acqua grande quanto si voglia, la si può sempre aumentare ancora).

Perché Anassagora ha pensato a questi semi come elementi costitutivi della realtà? La risposta potrebbe risiedere in una considerazione legata al nutrimento degli esseri viventi. Il nostro corpo vive e si sviluppa grazie al cibo. Questo significa che nel cibo che mangiamo ci sono tutti gli elementi che servono al nostro corpo. Nella rappresentazione di Anassagora, quando noi mangiamo qualcosa, per esempio una mela, l'elemento mela nel nostro corpo si scinde in tanti altri elementi, ovvero carne, pelle, capelli, ecc. Questo significa che nella mela non ci sono solo i semi della mela, ma anche della carne, della pelle, dei capelli e di tutte le parti del nostro corpo. Tali osservazioni hanno portato Anassagora a ritenere che **tutto è in tutto** e che una cosa appare in un modo o in un altro solo per il prevalere di un determinato elemento, anche se in realtà li contiene tutti.

Poniamo ora la stessa domanda che abbiamo fatto per Empedocle: perché i semi si aggregano e si disgregano dando luogo a tutta la realtà? Mentre Empedocle tirava in ballo l'esistenza di due forze cosmiche, Anassagora ritiene che ciò sia dovuto all'azione di una **Intelligenza divina** (in greco *Nous*)**,** che porta **ordine** nel mondo. All'inizio vi era il *migma*, una sorta di caos informe in cui tutti i semi erano mescolati insieme, poi il *Nous*, innescando un movimento vorticoso, ha fatto sì che gli elementi prima si separassero gli uni dagli altri, poi si componessero insieme dando vita al cosmo. Quindi il mondo è costituito di semi ed è ordinato grazie all'azione dell'Intelligenza divina.

La conoscenza

Per quanto riguarda la **conoscenza**, Anassagora si oppone a Empedocle, ritenendo che la sensazione non si produce quando il simile incontra il simile, ma quando incontra invece il dissimile.

Infatti, noi ci accorgiamo che una cosa è fredda quando la sua temperatura è inferiore a quella della nostra mano che la tocca. In generale, noi possiamo percepire una qualità nella realtà esterna solo se essa è assente in noi.

Democrito

Gli atomi

Uno dei più influenti fra i fisici pluralisti è senz'altro **Democrito**, il quale ha profondamente segnato il cammino della scienza antica e ha ispirato filosofi e scienziati di tutti i tempi. Egli è nato ad **Abdera** nel 460-459 a.C. e sembra sia morto più che centenario. Si dice che, oltre ad aver soggiornato ad Atene, abbia compiuto numerosi viaggi in altri paesi, giungendo addirittura fino in Egitto, Etiopia e India.

Secondo Democrito, **tutto ciò che esiste è composto di atomi**, i quali sono intesi come la più piccola particella della materia; tutte le cose sono da essi formate, ma essi non sono a loro volta divisibili. Nascere è aggregarsi di atomi; morire è il disgregarsi degli stessi.

Gli atomi sono **materiali**, ma **non visibili**, perché troppo piccoli per essere colti dai nostri sensi. Essi però esistono ed è la ragione ad affermarlo: infatti, non possiamo dividere la materia all'infinito, altrimenti nulla esisterebbe. Questa particella indivisibile è appunto il mattone dell'universo, ciò di cui tutto è fatto. Mentre i semi di Anassagora sono infinitamente divisibili, gli atomi di Democratico sono **indivisibili**, sono il costituente ultimo della materia.

Un'altra differenza tra Anassagora e Democrito è rappresentata dal fatto che i semi di cui parla il primo sono tutti qualitativamente differenti, mentre gli atomi di Democrito sono **tutti uguali dal punto di vista qualitativo**, cioè sono tutti fatti della stessa sostanza (sono tutti "materia"). Essi , invece,**si differenziano** tra loro **per quantità**: ovvero per **forma** e **grandezza**.

Se gli atomi sono tutti uguali dal punto di vista qualitativo, perché i composti ci appaiono di differenti sostanze (ad esempio il legno è diverso dall'oro…)? Questo accade perché gli atomi si dispongono fra loro in rapporti diversi secondo l'**ordine** e la **posizione** (gli stessi atomi disposti secondo ordine e posizione diversi danno luogo a cose diverse: Democrito sembra aver in parte intuito ciò che la scienza moderna chiama molecola: gli stessi elementi possono dar luogo a molecole diverse a seconda di come si compongono fra loro), quindi l'apparente differenza qualitativa dei fenomeni è riconducibile ad una differenza quantitativa degli atomi.

Dunque il nascere di una cosa è dato dall'aggregarsi di alcuni atomi, così come il suo cessare di esistere è dovuto alla separazione di quegli stessi atomi. Ora ci poniamo la solita domanda: perché gli atomi si uniscono e si separano? Empedocle parlava di due forze che governano i cicli del cosmo, Anassagora di una Intelligenza ordinatrice (Nous); Democrito, invece, non ricorre ad alcun agente esterno. Per spiegare l'universo, per lui, sono sufficienti gli atomi, il movimento e il vuoto. Gli atomi sono eterni, così come il movimento che li caratterizza e il vuoto in cui si muovono. Il volteggiare caotico degli atomi in tutte le direzioni fa sì che essi si incontrino e scontrino continuamente, dando vita ai composti, piccoli e grandi, che formano le cose del mondo.

Il materialismo deterministico

Da quanto detto risulta evidente che la concezione di Democrito è materialistica, atea, meccanicistica e deterministica. Spieghiamo sinteticamente questi termini.

Materialismo: Per Democratico la realtà è solamente materiale. Non esistono forze esterne alla materia che la debbano governare (come sono invece le forze cosmiche di Empedocle e il Nous di Anassagora). L'unica realtà è la materia, ovvero gli atomi (il pieno) che si muovono nel vuoto.

Ateismo: Pur ammettendo l'esistenza degli déi, Democrito non ritiene che esistano forze spirituali (come l'intelligenza ordinatrice di Anassagora) né altre entità divine che interferiscono sulla vita degli uomini e sul funzionamento della natura.

Meccanicismo: Per spiegare un fenomeno non è necessario ricorrere ad altro che alla natura stessa (più avanti si dirà "interpretare la natura con la natura stessa"). Tutto ciò che accade è

spiegabile attraverso cause fisiche e meccaniche, senza il bisogno di ricorrere a una superiore finalità o a un disegno preordinato.

Determinismo: Tutto ciò che accade ha una causa e questa a sua volta un'altra causa e così via. L'accadere dei fenomeni si spiega ricorrendo alla causa che li ha determinati. Le cose non accadono per realizzare un fine (rifiuto del finalismo), ma perché qualcosa che le ha precedute ha determinato il loro accadere (un po' come funziona su un tavolo da biliardo: una pallina si muove se e solo se un'altra la colpisce).

Caso o necessità?

Dante ha scritto che Democrito è colui che "il mondo a caso pone", intendendo con ciò criticare la prospettiva del filosofo imputandogli l'idea, a suo avviso errata, che tutto accade per caso. Tuttavia, è opportuno chiedersi se tale interpretazione del pensiero di Democrito sia corretta.

Se per "caso" si intende l'assenza di un fine e di un disegno superiore preordinato, come probabilmente intende Dante, allora si potrebbe rispondere di sì. Infatti, per Democrito il mondo è unicamente il risultato del movimento eterno che gli atomi compiono in tutte le direzioni nel vuoto.

Se, invece, per "caso" si intende l'assenza di una ragione determinata, allora l'interpretazione è sbagliata. In questo senso, infatti, secondo Democrito, nulla accade per caso, ovvero nulla si produce senza una un motivo, una **necessità**, ma tutto è frutto di un sistema meccanico di cause.

Infiniti mondi

Poiché gli atomi sono numericamente infiniti e lo spazio vuoto in cui si muovono è privo di limiti (universo infinito), allora, secondo Democrito, non solo è possibile, ma è anche altamente probabile che, oltre al nostro, esistano **infiniti** altri **mondi** (dire il contrario sarebbe come dire che si possa trovare un campo con una sola spiga di grano). Inoltre, tra questi infiniti pianeti ve ne saranno senz'altro alcuni simili al nostro, con condizioni ambientali tali da permettere la presenza anche di esseri viventi.

Capitolo 3

I Sofisti e Socrate

1. I Sofisti

La svolta antropologica

I cosiddetti filosofi “presocratici” avevano concentrato la loro ricerca sui principi originari della realtà (archè), sviluppando un’indagine naturalistica ed un interesse cosmologico.
Nel **V secolo** avviene una svolta umanistica nella riflessione filosofica : la direzione dei filosofi è rivolta verso i problemi riguardanti l’uomo e la società in cui l’essere umano vive. Questa svolta, che è caratterizzata da un cambiamento dell’oggetto di ricerca nella filosofia, è strettamente connessa al contesto storico e culturale della Grecia nel V secolo. In particolare è la città di Atene a rendersi protagonista della vivace attività speculativa; in questa Polis operano i Sofisti, che interpretano in termini filosofici l’esigenza di indagare sulle questioni dell’uomo nella sua dimensione di **cittadino** partecipe alla vita della polis ateniese. E’ soprattutto l’ **Età di Pericle** (461/451 AC) , l’Età Classica per eccellenza, a sollecitare questa svolta antropologica: Atene sperimenta la **democrazia**, un modello di partecipazione diretta dei cittadini al governo della città attraverso le assemblee. Al modello aristocratico della società chiusa, in cui lo status sociale è determinato alla nascita, subentra un tipo di società dinamica, aperta, che vede l’ascesa della classe artigianale e mercantile e che riconosce ai cittadini il diritto di contribuire al governo della città.

Si tratta del primo esempio nella storia di democrazia diretta, anche se imperfetta, perché erano esclusi dalla partecipazione politica gli schiavi, i meteci (cioè gli stranieri) e le donne. Il periodo si caratterizza per una grande fioritura culturale, attraverso lo sviluppo del teatro (tragedie di Sofocle), della scultura (opere di Fidia), dell’architettura (Il Partenone), della storiografia (Erodoto) e quindi anche della filosofia. L’etica, ma soprattutto la politica, le problematiche connesse al linguaggio, al valore delle leggi diventano questioni prioritarie nella ricerca filosofica dei Sofisti: essi si possono, dunque, considerare interpreti della nuova realtà sociale affermatasi ad Atene nel V secolo e, nello stesso tempo, protagonisti che contribuiscono in modo significativo allo sviluppo dell’Età Classica, costruendo quel modello culturale di **umanesimo** e di valori razionali a cui si ispirerà il pensiero occidentale nei secoli successivi.

I sofisti

Il termine sofista in greco significa letteralmente “sapiente” ed indicava nel mondo antico greco precedente al V secolo chi era esperto in arti pubbliche e scienze naturali. Vennero definiti sofisti nell’età arcaica greca i Sette Savi ed anche Pitagora. Nel V secolo il termine sofista viene riferito all’intellettuale che esercita la professione del sapiente, insegnando la **retorica**, cioè l’arte della parola, strumento utile ad esplicitare il diritto del cittadino ad essere partecipe alla vita della polis; padroneggiare l’arte della retorica, infatti, permetteva al politico di avere le competenze per esprimere il proprio punto di vista e difendere le proprie idee. I Sofisti, dunque, possono essere considerati i primi insegnanti della storia, fornivano in effetti il loro sapere in cambio di denaro, trasmettendo le loro competenze al migliore offerente. Per questa pretesa di denaro Senofonte

definì i Sofisti “prostituti della cultura” ed anche Platone ed Aristotele, principali fonti per conoscere il loro pensiero, li giudicano come dei falsi sapienti, definendoli “negozianti di merce spirituale”, più interessati al successo che alla verità. Questa visione negativa dei Sofisti è sopravvissuta a lungo, tanto che l’aggettivo sofisticato sta ad indicare, ancora oggi, qualcosa di ingannevole ed artificioso. La visione negativa dei Sofisti, però, non è del tutto obiettiva: certamente prima Socrate, quindi Platone ed Aristotele, avendo un ideale di ricerca filosofica volta alla sapienza come espressione di verità, diverso da quello **relativistico** dei Sofisti, li hanno criticati, imprimendo nella storia la loro immagine negativa; se partiamo, però, da una prospettiva meno pregiudizievole è possibile, invece, valutare positivamente il pensiero dei Sofisti, che concentrano la loro attenzione sull’uomo e le sue capacità razionali. Il loro era un uso critico della ragione, paragonabile a quello sviluppato dagli Illuministi nel XVIII secolo. I Sofisti condannavano il pensiero dogmatico, l’assolutizzazione della verità, proponendo un’applicazione pratica delle capacità razionali umane e una molteplice prospettiva interpretativa della verità. Quest’ultima, in particolare, potrà essere riconosciuta come un valido atteggiamento filosofico di ricerca che non si esaurisce e non si accontenta di nessuna definitiva determinazione della verità. Certamente quest’atteggiamento filosofico implica una visione relativistica che, da una parte è apprezzabile perché evita qualsiasi fanatismo ideologico, dall’altra rischia di condurre il pensiero umano verso posizioni scettiche e nichilistiche. Ad esempio, il relativismo può portare a considerare ogni azione morale equipollente, rischiando di non distinguere il bene dal male, per cui possiamo dire che non esistono in sé verità (**scetticismo**) e tutto può essere risolto nel nulla (**nichilismo**). D’altra parte, è rilevabile come essere relativisti significhi non essere assolutisti, cioè credere che per ogni teoria, in linea di principio, si possano trovare alternative di interpretazione, sviluppando una molteplice e non esclusiva forma di pensiero, atteggiamento squisitamente pertinente alla filosofia. In conclusione, i Sofisti evidenziano una predilizione per l’**anticonformismo** e la critica delle verità assolute, aspetti che saranno presenti anche nella filosofia di Socrate e che costituiranno un modello di ispirazione per pensatori e movimenti filosofici che si richiameranno all’uso del **dubbio** e all’umanesimo dei Sofisti.

Protagora

Nato intorno al 490 AC ad Abdera, visse ad Atene e conobbe lo stesso Pericle, che lo incaricò di scrivere il testo di alcune leggi. Fu accusato di empietà e, cacciato dalla Polis, viaggiò fino a trovare la morte in un naufragio verso la fine del V secolo. Le notizie sulla sua vita attestano la relazione tra la realtà democratica di Atene e l’attività filosofica di Protagora, **maestro di retorica**, cioè dell’arte di saper parlare trattando qualsiasi argomento e di saper persuadere l’interlocutore. Si trattava di un’abilità molto ricercata dal cittadino della polis ateniese, che era chiamato a partecipare all’attività politica di Atene e, quindi, doveva essere in grado di esporre il proprio pensiero, di saperlo argomentare e di saper convincere delle proprie idee gli altri, quando interveniva nelle assemblee cittadine. Protagora era celebre per l’abilità dialettica e attraverso l’insegnamento trasmetteva le tecniche della retorica ai suoi allievi. Fu probabilmente il primo sofista a chiedere di farsi pagare per i suoi insegnamenti filosofici; aveva umili origini ed era stato, prima di dedicarsi alla filosofia, anche facchino: ciò potrebbe spiegare il motivo per cui fece della filosofia una professione remunerativa. Non sono a noi pervenute le opere da lui scritte, perché vennero pubblicamente bruciate nella piazza di Atene, quando fu condannato per empietà. Quindi conosciamo il suo pensiero attraverso le opere di Platone, che scrisse anche un dialogo intitolato “Protagora”. Platone riferisce che Protagora aveva scritto un’opera intitolata “*Verità*”, il cui sottotitolo era, però, “*Discorsi sovversivi*”, andata perduta. E’ proprio in quest’opera che si trovava la famosa affermazione per cui “**l’uomo è misura di tutte le cose**, di quelle che sono per ciò che sono, e di quelle che non sono per ciò che non sono”: la frase riassume il tema centrale del pensiero di Protagora e cioè il suo **umanismo relativistico**. Qual è il significato di questa affermazione? Innanzitutto essa pone attenzione all’uomo: il filosofo non ricerca più il principio primo della realtà, ma focalizza la ricerca sull’uomo, sul soggetto antropologico e ciò che si afferma o si nega sull’esistenza o meno del reale presuppone sempre l’uomo come metro, misura di tutto. E’ l’uomo che determina la verità, quindi è inutile andarla a ricercare in un principio

naturalistico. Questo umanismo manifesta un chiaro **relativismo**, cioè la concezione secondo la quale non esistono verità assolute o verità al di fuori del soggetto umano che le individua. Cosa intende Protagora per **uomo** e per **cose**? Sono state fornite tre interpretazioni a cui riferire i termini, tutte altrettanto valide ed interessanti.

1) Innanzitutto si intende l'uomo come singolo soggetto e le cose come ciò che è percepito dai sensi. L'esempio fornito da Platone è quello dell'uomo malato che percepisce come amaro il miele, mentre da sano lo definisce dolce: la ragione è in entrambi i casi, perché è vero, secondo Protagora, ciò che l'uomo percepisce come tale. Dunque la verità è relativa a ciò che l'uomo sente, sperimenta: tale concezione oltre che relativistica, è anche detta **fenomenismo**, esso consiste nel ritenere vero solo ciò che appare tale. Il relativismo di Protagora, pur essendo palese, non degenera, comunque, nello scetticismo, cioè nel credere che non esistono verità: in riferimento all'esempio dell'uomo sano e dell'uomo malato che hanno giudizi diversi sul miele, sul fatto che sia dolce o amaro, è vero che entrambi esprimono la loro verità, ma la **ragionevolezza**, di cui siamo dotati, ci spinge a preferire l'opinione dell'uomo sano, essendo la condizione di salute quella della normalità, e quindi più attendibile.
2) Per "uomo misura di tutte le cose" si può intendere l'individuo inserito in una determinata comunità e le cose sono i valori e le leggi della polis: tale uomo giudica la realtà secondo la mentalità del gruppo sociale cui appartiene. Si manifesta in questa definizione di uomo come essere sociale, che potremmo tradurre come cittadino della polis, un **relativismo culturale** che porta a riconoscere che ogni comunità umana esprime una cultura propria attraverso leggi, interpretazioni conoscitive, comportamenti morali condivise socialmente, ma che possono essere differenti rispetto ad altre comunità umane.
   Da alcuni frammenti delle "*Antilogie*" sono stati tratti degli esempi proposti da Protagora a tal proposito: "Presso i Macedoni si ritiene bello che le fanciulle prima di sposarsi amino e si congiungano con un uomo, e dopo le nozze brutto; presso i Greci, è brutta l'una e l'altra cosa. Presso i Traci, il tatuaggio per le fanciulle è un ornamento; presso gli altri popoli, invece, il tatuaggio è una pena che si impone ai colpevoli […] I Massageti squartano i genitori e se li mangiano, perché pensano che l'essere sepolti nei propri figli sia la più bella sepoltura; invece se qualcuno lo facesse in Grecia, cacciato in bando morirebbe con infamia, come autore di cose turpi e terribili". Questi esempi dimostrano come le diversità tra le culture umane siano percepite come valide nel contesto in cui esse si rivelano ed è giusto ritenerle vere in riferimento ad esso. Ne deriva, anche in questo caso, una concezione relativistica che ha in sé i germi della **tolleranza** e del rispetto per tutte le culture, senza la pretesa di considerarne alcune superiori in senso assoluto o inferiori rispetto ad altre.
   Anche in questo caso Protagora non identifica tale relativismo con una visione nichilistica, in cui nella società si annulla qualsiasi valore, non essendocene uno valido in modo assoluto. Il criterio che Protagora propone è quello dell'**utile**: anche se valori e concezioni possono essere eterogenei, sono preferibili quelli che sono utili alla comunità cui si appartiene. Al fine dell'utilità devono, dunque, ispirarsi i politici nel definire le leggi della polis, secondo un criterio di perfettibilità, per cui non esiste la legge giusta per eccellenza ed impeccabile, ma quella più utile che, democraticamente, deve essere approvata da una maggioranza. Le leggi sono dunque delle convenzioni sociali, valide nel momento in cui vengono incontro alle esigenze ed ai valori di una comunità sociale, cioè dal momento che sono utili. Il rischio insito in questa concezione utilitaristica è che si scambi il parere della maggioranza politica con il

bene della comunità, quando spesso chi comanda è tentato di realizzare il proprio interesse, piuttosto che il bene collettivo.

3) Si può intendere, infine, l'uomo come individuo appartenente al genere umano e le cose come gli oggetti di cui può avere esperienza (così come sono definiti dal fenomenismo). Alla specie umana sono precluse conoscenze metafisiche che vanno aldilà dell'esperienza, poiché l'uomo non possiede strutturalmente i mezzi per definire tali realtà. Rientrano in questo discorso le definizioni circa l'esistenza o meno di Dio, la finitezza o l'infinitezza del cosmo, l'immortalità o la mortalità dell'anima: si tratta di questioni indecidibili perché l'uomo non ha i mezzi conoscitivi se non per definire la realtà sperimentabile e non quella divina o infinita. In campo religioso la posizione di Protagora, quindi, è quella dell'**agnosticismo**: tale concezione consiste nel professare la propria ignoranza riguardo all'argomento perché troppo oscuro, in quanto l'uomo non è in grado, come individuo appartenente al genere umano, di poter dire e dimostrare sia che Dio esiste, sia che Dio non esiste. Questa concezione professata da Protagora lo porterà alla condanna per empietà e ad essere cacciato da Atene.
   Anche in questa interpretazione emerge una concezione relativistica che comunque accumuna tutti gli uomini, essendo tutti appartenenti al genere umano. La natura dell'uomo è quella di essere dotato di ragione, elemento presente in tutti gli uomini, che sostanzialmente possono quindi riconoscersi come esseri che condividono la stessa natura e, quindi, cittadini del mondo (=**cosmopolitismo**). La lezione che può derivare dalla filosofia di Protagora è che le dispute tra credenti ed atei, tra chi individua l'archè negli atomi o in un principio naturalistico, non hanno senso, perché tali questioni sono indecidibili dall' "uomo misura di tutte le cose".

"Le antilogie"

Protagora, come già accennato, scrive un'opera che tratta dei cosiddetti " *discorsi doppi"*o**antilogie**: dato un determinato argomento, con un uso tecnico ed appropriato del linguaggio, viene sostenuta sia una tesi lo sostenga, sia un'antitesi che lo neghi: tesi e antitesi sviluppano due punti di vista contrari tra loro, a sostegno del **pluralismo** e della visione dialettica della realtà. Protagora si richiama, in tale contesto, ad Eraclito, che definiva l'acqua del mare pura e impura insieme, e che diceva che la stessa via è all'in su e all'in giù. Ad esempio, la malattia è un male per il malato, ma un bene per il medico; ancora, un abbondante raccolto è un bene per l'agricoltore, ma un male per il commerciante. Così per Protagora e i Sofisti, in un'assemblea pubblica, una legge può essere un bene per alcuni cittadini e un male per altri: occorre dunque esercitare l'arte della retorica per saper argomentare il proprio punto di vista. Il rischio del metodo delle antilogie è quello di usarle per puro esercizio linguistico fine a se stesso, o per soverchiare gli altri; in tal caso la retorica cede il passo all'**eristica**, che è un uso della parola svincolato da ogni contenuto e chi lo utilizza vuole vincere sui propri avversari, piuttosto che convincerli.

Gorgia

Insieme a Protagora Gorgia è il più famoso esponente della filosofia sofistica. Originario della Sicilia (Lentini) e forse allievo di Empedocle, giunse ad Atene nel 427 come ambasciatore, ma ottenne grande fama come retore, per questo decise di diventare Sofista, insegnando l'arte della retorica. Fu molto longevo, visse quasi cent'anni, viaggiando spesso e compose molte opere, delle quali, però conosciamo solo due **discorsi paradossali** (*"Encomio di Elena" e "Apologia di Palamede"*) e il trattato "*Sul non essere".* I titoli stessi delle opere sono esplicitamente riferibili alla filosofia di Gorgia: egli sosteneva un **relativismo assoluto**, per cui è dimostrabile che l'essere non è e non può essere, e

riconosceva alla parola un potere pressochè illimitato, essendo capace di dimostrare tutto e il contrario di tutto.

"Sul non essere"

Gorgia in quest'opera sviluppa tre tesi, in base alle quali definire il **non essere**, ossia l'esistenza del nulla, fornendo delle argomentate dimostrazioni contrarie alla dottrina dell'Essere.

1) **Niente esiste**: la dimostrazione che Gorgia utilizza per dimostrare questa tesi è quella per assurdo, già usata dalla Scuola eleatica per sostenere che solo l'Essere esiste. Gorgia la sviluppa in forma negativa, dimostrando che nulla esiste. Infatti, se l'essere esistesse sarebbe: generato, oppure ingenerato, o generato ed ingenerato allo stesso tempo, ma nessuna delle tre ipotesi è praticabile. L'ultima ipotesi è improponibile, perché contraddittoria di per sé; se dunque l'essere fosse generato, sarebbe frutto di un passaggio dal non essere all'essere, ma il nulla non può creare niente, quindi non può aver generato l'essere; infine l'essere non può neanche essere ingenerato, perché sarebbe infinito e non identificabile in nessun luogo e ciò che non è riconoscibile non può essere l'essere, ma è nulla. In conclusione, per assurdo, niente esiste, o meglio **l'essere non è e non può essere** (il contrario della tesi parmenidea). Tale posizione viene definita come **scetticismo metafisico**: se l'essere non esiste e non ci sono verità che fondino l'essere, l'uomo deve, dunque, riconoscere la nullificazione di ogni realtà, cioè il **nichilismo**.
2) **L'essere è inconoscibile**: anche se l'essere esistesse, non sarebbe comunque conoscibile. Secondo Gorgia noi possiamo pensare l'essere, definirlo come un'idea, un ricordo, un'immaginazione, ma il pensiero di un fiore è solo nella nostra testa, non è la stessa cosa di averlo tra le mani. Pensiero ed essere sono dunque separati, secondo Gorgia, noi possiamo conoscere soltanto ciò che appare, cioè il **fenomeno,** nel caso del fiore possiamo riferirci solo a quel fiore di cui abbiamo esperienza, con la sua particolare forma ed il suo eventuale profumo. La posizione di Gorgia si può definire come **fenomenismo**, tipica dei Sofisti e condivisa anche da Protagora.
3) **L'essere è incomunicabile**: anche se l'essere fosse conoscibile, non sarebbe, comunque, secondo Gorgia, comunicabile, perché le parole che usiamo attraverso il linguaggio non esprimono l'essere della realtà, ma sono dei puri segni convenzionali. Immaginiamo che la realtà coincida con l'idea che abbiamo di essa (il fiore che ho tra le mani con l'idea di fiore in sé): se anche così fosse, non avremmo le parole per comunicare tale coincidenza. La parola fiore scritta o pronunciata non ha nulla a che fare con il pensiero e la realtà del fiore. Il **linguaggio**, secondo Gorgia, **ha una funzione puramente nominale**, essendo un artificio che associa un nome ad un pensiero e ad una realtà esistente soltanto in base ad una mera convenzione. In conclusione l'essere non solo non esiste e non è conoscibile, ma non è neanche comunicabile.

"L'encomio di Elena"

L'opera sul "*Non essere"* si conclude riconoscendo che il linguaggio non è capace di esprimere l'essere della realtà, ma tale scoperta non induce Gorgia a preferire il silenzio, abbandonando la comunicazione verbale; al contrario, il Sofista coglie le potenzialità della parola, insite nel fatto che il linguaggio, essendo puro artificio, svincolato da qualsiasi verità, può essere utilizzato a proprio piacimento, per creare un mondo in cui è possibile sfruttare l'eloquenza per dimostrare ciò che si vuole.

Infatti, nell'*Encomio di Elena"*, Gorgia argomenta prima che Elena può essere considerata la responsabile della Guerra di Troia, così come la tradizione dei poemi omerici insegnava: se non fosse fuggita a Troia con Paride, la guerra non ci sarebbe stata. Nella seconda parte, la più celebre dell'*Encomio*, termine che deriva dal greco e significa elogio, Gorgia dimostra che la donna è innocente e anziché essere biasimata in quanto adultera, dovrebbe essere compianta come vittima innocente di vicende predisposte dagli Dei; Elena, inoltre, dovrebbe essere lodata per aver assecondato l'amore, il più nobile dei sentimenti umani.

L'*Encomio* è, dunque, un esempio della capacità delle parole di definire la realtà, anzi la realtà è così come il linguaggio la definisce. A seconda delle parole usate Elena può essere carnefice o vittima: è il virtuosismo retorico che rende la dimensione positiva o meno del personaggio.

Gorgia ha saputo, in conclusione, scorgere le possibilità che si aprono all'uomo attraverso l'uso del linguaggio ed ha colto come un oratore esperto possa, con il potere della parola, convincere e dominare, influenzando a suo favore gli ascoltatori.

L'uso spregiudicato dell'arte di saper parlare, d'altronde, rischia di rendere vuoto lo stesso linguaggio, svincolandolo dalla realtà, ma, ancor più pericoloso è pensare che con la parola si possa manipolare ed influenzare a proprio piacimento la collettività.

Gorgia sostiene, a tal proposito, che la parola è **pharmacon**, termine greco che significa contemporaneamente veleno e medicina: come il farmaco può curare una malattia, ma mettere in atto effetti collaterali nocivi per l'individuo che la assume, così il linguaggio è uno strumento elaborato dall'uomo che gli permette di affermarsi nella società, ma anche di essere manipolato, secondo il volere di chi è più esperto nella comunicazione.

Con Gorgia piuttosto che di retorica, cioè dell'arte di saper argomentare, si può parlare di **eristica**, cioè dell'arte di aver ragione ad ogni costo attraverso la parola. L'eristica è generalmente considerata una degenerazione della **retorica**, intesa come l'arte di saper argomentare in modo efficace il proprio pensiero, utile al cittadino che interviene alle assemblee della polis, senza però voler dominare l'avversario in modo assoluto.

I **Sofisti** successivi a Gorgia, considerati **minori**, hanno enfatizzato l'uso dell'eristica, contribuendo a consolidare quel giudizio negativo nei confronti della filosofia sofistica, che ci ha trasmesso l'immagine del Sofista dedito a ragionamenti, consapevolmente costruiti, a prima vista validi, ma in realtà inconcludenti o sostenitori di tesi assurde ed inaccettabili.

2. Socrate

La vita, il legame con la Città, il processo

Socrate è **nato** intorno al **470-469 a.C.** ad **Atene**, dove ha vissuto tutta la sua vita, insieme alla moglie Santippe e ai suoi figli, allontanandosi solo per combattere in tre battaglie, nelle quali si è distinto per coraggio e disciplina . Pare che egli non abbia svolto alcuna attività lavorativa particolare, impiegando, invece, tutto il suo tempo nella ricerca filosofica e nel dialogo incessante con i suoi concittadini.

Socrate ebbe un **rapporto stretto**, ma travagliato **con i suoi concittadini**: alcuni lo seguivano con interesse e lo consideravano un maestro, per altri invece era solo un bizzarro individuo o addirittura un disturbatore che professava idee contrarie alla tradizione. Di certo, Socrate non è pensabile al di fuori della Città: egli, infatti, concepì la filosofia come una vera e propria missione, il cui scopo era il bene della comunità. Egli intendeva "svegliare" i suoi concittadini dal loro "sonno intellettuale", "pungolandoli" continuamente con domande e obiezioni, al fine di mettere in crisi le loro certezze e di conseguenza istillare in essi il desiderio della ricerca.

Le Istituzioni ateniesi, tuttavia, non riconobbero l'utilità di questo servizio, anzi, nel 399 a.C., Socrate fu **processato** con la duplice accusa di corrompere i giovani e di empietà (ovvero, professare il culto di divinità diverse rispetto a quelle ufficiali). In realtà le vere cause del processo erano di natura politica: il governo democratico, che si era da poco insediato, riteneva che Socrate fosse un

sostenitore del precedente governo aristocratico e filo -spartano dei Trenta Tiranni e che quindi rappresentava un pericolo da eliminare.

Nonostante l'appassionata autodifesa in cui arrivò addirittura a sostenere che la città avrebbe dovuto nutrirlo a spese pubbliche per il servizio ad essa reso, Socrate fu **condannato a morte**. Egli rifiutò sia l'esilio (sostenendo che anche se fosse emigrato in un'altra città avrebbe continuato a professare la sua filosofia e avrebbe ricevuto le medesime accuse) che la fuga (fuggire avrebbe significato disobbedire alle leggi della Città e secondo il filosofo non può esserci felicità al di fuori della legge) e andò incontro alla morte bevendo egli stesso la cicuta (un veleno letale) che gli era stata preparata per l'esecuzione della sentenza.

Gli ultimi istanti di vita del filosofo sono ricordati nella celebre pagina della *Apologia di Socrat*e scritta da Platone, in cui emerge un messaggio che è rimasto scolpito nei secoli, ovvero che ad un uomo giusto non può capitare mai nulla di male:

« E dovete sperare bene anche voi, o giudici, dinanzi alla morte e credere fermamente che a colui che è buono non può accadere nulla di male, né da vivo né da morto, e che gli Dei si prenderanno cura della sua sorte. Quel che a me è avvenuto ora non è stato così per caso, poiché vedo che il morire e l'essere liberato dalle angustie del mondo era per me il meglio. Per questo non mi ha contrariato l'avvertimento divino ed io non sono affatto in collera con quelli che mi hanno votato contro e con i miei accusatori, sebbene costoro non mi avessero votato contro con questa intenzione, ma credendo invece di farmi del male. E in questo essi sono da biasimare.

Tuttavia io li prego ancora di questo: quando i miei figlioli saranno grandi, castigateli, o Ateniesi, tormentateli come io ho tormentato voi se vi sembrano di avere più cura del denaro o d'altro piuttosto che della virtù; e se mostrano di essere qualche cosa senza valere nulla, svergognateli come ho fatto io con voi per ciò che non curano quello che conviene curare e credono di valere quando non valgono nulla. Se farete ciò, avremo avuto da voi ciò che era giusto avere, io e i miei figli. Ma vedo che è tempo ormai di andar via, io a morire, voi a vivere. Chi di noi avrà sorte migliore, nascosto è a ognuno, tranne che al dio».

Il rifiuto della scrittura e la questione delle testimonianze

Socrate è senz'altro uno dei più importanti filosofi di tutti i tempi tanto che la sua influenza sulla cultura occidentale è enorme ancora ai nostri giorni. Tanta importanza e influenza risultano ancora più straordinarie se pensiamo al fatto che **non ha lasciato nulla di scritto** e che il suo **insegnamento** si è svolto interamente in modo **orale**. Ciò è dipeso da una precisa scelta di Socrate, il quale riteneva che solo attraverso il dialogo vivo si potesse fare filosofia. Il testo scritto, infatti, non può rispondere al suo lettore ed essendo un oggetto inanimato non può scambiare con lui idee e opinioni. La verità non è qualcosa che si possiede e che possa essere trasmessa ad altri per mezzo di un testo scritto; la verità è, invece, ciò che si cerca insieme, dialogando con passione e senza pregiudizi. Il testo scritto non stimola la ricerca, anzi la blocca, la inibisce perché dà la sensazione di possedere certezze, che però ad un attento esame si rivelano sempre parziali e inadeguate. La scrittura non offre la sapienza, ma solo la presunzione di sapere, come scrive Platone nella pagina del *Fedro* in cui Socrate narra il mito di "Theuth", la divinità a cui gli egiziani attribuivano l'invenzione della scrittura: "Tu offri ai discenti l'apparenza, non la verità della sapienza; perché quand'essi, mercé tua, avranno letto tante cose senza nessun insegnamento, si crederanno in possesso di molte cognizioni, pur essendo fondamentalmente rimasti ignoranti e saranno insopportabili agli altri perché avranno non la sapienza, ma la presunzione della sapienza".

Dunque, Socrate non ha lasciato nulla di scritto, ma allora come facciamo a sapere qual è il suo pensiero?

Gli studiosi hanno ricostruito il suo pensiero grazie alle **testimonianze**, ovvero ai filosofi, scrittori e politici che ne hanno parlato nei loro testi. Alcuni di essi erano contemporanei di Socrate, altri, invece, sono vissuti anni o secoli dopo.

Alcune di queste testimonianze sono di carattere denigratorio (mettono in cattiva luce la figura di Socrate), come quelle di **Aristofane** (che nella commedia satirica *Le nuvole*, scritta quando Socrate

era ancora in vita, prende in giro il filosofo, definendolo un chiacchierone che vive tra le nuvole e le cui parole hanno l'unico effetto di corrompere i giovani) e di **Policrate** (che in un testo intitolato *Accusa contro Socrate*, scritto pochi anni dopo la sua morte, lo accusa di aver tramato contro la democrazia e di aver sostenuto il regime aristocratico).

Altre testimonianze, invece, ne riconoscono l'enorme importanza nella storia della filosofia: è questo il caso del suo allievo più illustre, ovvero **Platone**, che innalza la figura del maestro a modello stesso della filosofia e ne fa il protagonista di quasi tutte le sue opere scritte in forma di dialogo. Anche **Aristotele** riconosce il valore di Socrate, ritenendo che egli sia stato il primo ad aver scoperto il concetto (Socrate, infatti, era solito fermarsi a parlare con i suoi concittadini e incalzarli con domande del tipo "che cos'è la giustizia", "che cos'è la felicità", "che cos'è la virtù", "che cos'è l'uomo", ecc; in quel "che cos'è" Aristotele intravedeva un'intuizione non formalizzata del concetto. La domanda "che cos'è", infatti, implica che si risponde con una definizione, ovvero un concetto. Ad esempio, alla domanda "che cos'è l'uomo" si potrebbe rispondere con la definizione "l'uomo è un'animale sociale", dove la parola uomo designa un concetto, cioè non indica un particolare individuo, ma in generale tutti gli uomini).

Il rapporto con i Sofisti

Come scrivono Abbagnano e Fornero, Socrate può essere considerato allo stesso tempo "figlio e avversario della sofistica". Infatti, tra Socrate e i Sofisti si possono individuare sia analogie che differenze.

Per quanto riguarda le **analogie**, Socrate condivide con i Sofisti:

- la contrapposizione alla filosofia dei fisici e il rifiuto di studiare i principi e l'origine (arché) della natura, in quanto fuori dalla portata della mente umana
- l'intenzione, invece, di mettere al centro della riflessione l'uomo stesso, di fare dell'uomo l'oggetto dell'indagine filosofica. La filosofia, in questo senso, smette di occuparsi delle cose esterne (la natura) e inizia a occuparsi della vita dell'uomo in tutti i suoi aspetti (psicologici, politici, sociali, religiosi, ecc.). In questo senso, va interpretata la dichiarazione di Socrate di voler seguire il motto dell'oracolo delfico che dice "conosci te stesso".

Tuttavia, vi sono anche importanti **differenze** che allontanano Socrate dai Sofisti:

- il rifiuto di considerare l'insegnamento come una professione, per la quale si debba essere pagati (i sofisti erano soliti farsi pagare dai loro allievi per svelare loro le tecniche della persuasione e della retorica; Socrate, invece, sostiene di non avere nulla da insegnare e per cui farsi pagare e che l'unica cosa che sa è di non sapere. In realtà, come vedremo, la sua missione è quella di rendere anche gli altri consapevoli della propria ignoranza, affinché ognuno liberato dalla presunzione del sapere sia pronto a dare avvio alla vera ricerca della verità)
- il rifiuto di ridurre il sapere a pura retorica (per i Sofisti, infatti, non essendoci una verità assoluta, l'unica conoscenza utile era possedere l'arte di saper parlare, in modo da essere in grado di convincere gli altri e di avere la meglio nella contesa verbale. Per Socrate, invece, il filosofo non è colui che sa come convincere gli altri delle sue idee, ma colui che cerca insieme agli altri la verità, attraverso un costante dialogo)

Il dialogo socratico

Filosofare è ricercare, tramite il dialogo interpersonale

Abbiamo visto che per Socrate la filosofia non si occupa della natura, ma dell'uomo e anche che egli non ha nulla da insegnare, in quanto l'unica cosa che ritiene di sapere è di non sapere. In realtà, secondo Socrate, non solo lui, ma tutte le persone sono in una condizione di ignoranza, solo che la maggior parte di esse non ne è consapevole e anzi ritiene non solo di possedere verità e conoscenze,

ma anche di poter trasmetterle agli altri per mezzo del linguaggio e della scrittura. In realtà queste certezze non sono di aiuto al sapere, perché bloccano la ricerca. Infatti, se una persona è convinta di conoscere perfettamente qualcosa, non accetterà di impegnarsi per approfondirne la comprensione e rimarrà sempre ferma alle sue convinzioni. Solo se si è consapevoli della propria ignoranza, allora si è disposti a darsi da fare per capire.

La filosofia è ricerca del sapere e non possesso di esso. È proprio questa ricerca che dà senso alla vita dell'uomo: "una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta", dice Socrate. La ricerca, tuttavia, non è qualcosa che si può fare esclusivamente da soli. Ricercare è invece dialogare. È solo attraverso il dialogo che può scattare quella scintilla che permette agli interlocutori di avvicinarsi, insieme, alla verità.

Filosofare è ricercare e la ricerca si compie attraverso il dialogo. Il dialogo socratico prevede due fasi: 1) l'**ironia** e 2) la **maieutica**.

L'ironia

Chi ha la presunzione di sapere, non sarà mai disposto a mettersi in gioco per ricercare e avvicinarsi alla verità. Poiché, come già detto, perlopiù le persone sono vittime della loro stessa presunzione di sapere, Socrate sente di avere nei confronti di costoro una missione: renderli consapevoli che quelle che credono di possedere sono solo false certezze e che l'attività più degna per un essere umano e la ricerca.

Socrate si fermava continuamente a parlare con i suoi concittadini, soprattutto nell'agorà (nella piazza), con lo scopo di aiutarli a comprendere che le proprie convinzioni non erano poi così certe. Per farlo egli utilizzava la tecnica dell'ironia, termine che va inteso, secondo il suo significato etimologico, come dissimulazione o finzione.

La tipica situazione è quella in cui Socrate incontra un concittadino importante ritenuto un maestro in qualche campo e, dopo averlo adulato per le sue doti intellettuali e dopo aver ammesso invece la sua profonda ignoranza in materia, comincia a rivolgergli qualche domanda apparentemente semplice, del tipo "che cos'è…". Ad esempio, in un celebre dialogo scritto da Platone intitolato *Ippia maggiore*, Socrate incontra appunto Ippia, un importante intellettuale ateniese, mentre sta andando a tenere un discorso sulla "bellezza" e gli chiede, visto che ha di fronte un grande maestro e che invece lui è ignorante, di fargli il piacere di spiegare anche a lui "che cos'è la bellezza". L'interlocutore, un po' compiaciuto per i complimenti e un po' infastidito per le domande, anche nel tentativo di liberarsi dello scocciatore, risponde con un esempio, dicendo che la bellezza è una bella ragazza. Ma Socrate non pare accontentarsi e ribatte che una bella ragazza è brutta se la si confronta con una dea e quindi l'esempio fornito non è sufficiente a definire che cos'è la bellezza. Il dialogo va avanti per un po' sempre su questo tono, finché Ippia non trova una scusa per andarsene, lasciando in sospeso la questione. Si deve notare che ciò che Socrate cerca con le sue domande è una definizione, infatti chiede che cos'è la bellezza (in altri casi la questione è "che cos'è la giustizia", "che cos'è la felicità", ecc.). L'interrogativo "che cos'è?" (in greco *ti esti?*) mira ad ottenere una definizione precisa di ciò di cui si sta discutendo. Gli interlocutori però in genere rispondono con esempi, che potrebbero essere calzanti per alcuni aspetti, ma inadeguati per altri e Socrate trova sempre il modo per mettere in luce i motivi per cui i casi forniti non soddisfano completamente la domanda posta. Proprio per questo approccio incentrato sul "che cos'è", Aristotele dirà che Socrate è il primo scopritore del concetto e della definizione.

In questo tipo di dialogo, dopo una serie più o meno lunga di botta e risposta, in genere potevano accadere due cose: la prima era che l'interlocutore infastidito per essere stato messo in difficoltà trovasse una scusa per andarsene (come nel caso di Ippia), la seconda, invece, era che l'interlocutore giungesse ad ammettere la propria ignoranza e si ritrovasse in uno stato di inquietudine tale da fargli sentire il bisogno di rimettere in moto il suo intelletto e riprendere a indagare ciò che credeva di aver compreso. Questa inquietudine non è qualcosa di negativo, anzi è il primo passo per poi dare avvio alla ricerca filosofica.

Maieutica

Una volta che l'interlocutore è divenuto consapevole della propria ignoranza e capisce di aver bisogno di continuare a cercare, si è attuata la condizione giusta per il passaggio alla seconda fase del dialogo, che Socrate chiama “maieutica”, una parola greca che rimanda all'arte di far partorire. Socrate, infatti, sente che la sua missione è simile a quella della levatrice, con la differenza che lui non aiuta le donne a partorire i bambini, bensì aiuta le persone a partorire la verità. In questo senso Socrate si vede come un ostetrico delle anime. Partorire la verità vuol dire tirar fuori la propria interpretazione sui grandi temi che interessano la vita umana, dalla felicità, all'amore, alla giustizia, ecc. La verità non è qualcosa di oggettivo che si può trasmettere da maestro ad allievo e che si impara una volta per tutte, ma piuttosto qualcosa che ognuno di noi deve generare dal proprio interno.

Ciò non significa che Socrate abbia una visione relativistica (secondo cui ognuno ha la sua verità); infatti, anche se la verità è sempre il risultato dello sforzo degli uomini di comprendere se stessi, tuttavia, non è escluso che si possa giungere ad un accordo tra le varie visioni. Ognuno di noi partorisce la propria verità, ma queste verità si possono confrontare e si può trovare un terreno comune sul quale si concorda. La ricerca è infatti sempre dialogo, prima con se stessi, per generare la propria prospettiva, e poi con gli altri, per procedere insieme in direzione della verità.

A tal proposito nell'opera *Teeteto*, Platone fa dire a Socrate le seguenti parole:

“La mia arte di ostetrico, in tutto il rimanente rassomiglia a quella delle levatrici, ma ne differisce in questo, che opera su gli uomini e non su le donne, e provvede alle anime partorienti e non ai corpi. E la piú grande capacità sua è ch'io riesco, per essa, a discernere sicuramente se fantasma e menzogna partorisce l'anima del giovane, oppure se cosa vitale e reale. Poiché questo ho di comune con le levatrici, che anch'io sono sterile ... di sapienza; e il biasimo che già tanti mi hanno fatto, che interrogo sí gli altri, ma non manifesto mai io stesso su nessuna questione il mio pensiero, ignorante come sono, è verissimo biasimo. E la ragione è appunto questa, che il dio mi costringe a fare da ostetrico, ma mi vietò di generare. Io sono dunque, in me, tutt'altro che sapiente, né [d] da me è venuta fuori alcuna sapiente scoperta che sia generazione del mio animo; quelli invece che amano stare con me, se pur da principio appariscano, alcuni di loro, del tutto ignoranti, tutti quanti poi, seguitando a frequentare la mia compagnia, ne ricavano, purché il dio glielo permetta, straordinario profitto: come veggono essi medesimi e gli altri. Ed è chiaro che da me non hanno imparato nulla, bensí proprio e solo da se stessi molte cose e belle hanno trovato e generato…”.

Va sottolineato che l'approccio maieutico di Socrate ha un alto valore pedagogico, infatti oggi, anche grazie alla profonda influenza che questo pensatore ha avuto sulla civiltà occidentale e ancora ha sulla mentalità odierna, noi pensiamo l'atto educativo proprio nei termini di un processo di autoeducazione, dove i docenti, più che trasmettere conoscenze, aiutano gli allievi a diventare autonomi e a tirar fuori il proprio potenziale.

La virtù e la felicità

Abbiamo messo in luce come per Socrate il metodo filosofico per eccellenza è quello della ricerca che si attua tramite il dialogo interpersonale. Se dalle questioni di metodo ci spostiamo sui contenuti tipici del suo pensiero, notiamo che un posto di rilievo viene riservato al concetto di virtù, a cui si lega anche quello di felicità.

I greci del tempo di Socrate consideravano la **virtù** come il **perfezionamento della natura** di un essere, ovvero come ciò che rende un essere perfetto o che comunque lo fa avvicinare alla perfezione.

Per esempio, proprio della natura del leone è il coraggio. Un leone che si comporta in modo coraggioso realizza la sua natura (come a dire: un leone non coraggioso non sarebbe un vero e proprio leone). Inoltre, gli esseri capaci di provare sensazioni, quando si realizzano o comunque si avvicinano alla loro perfezione, avvertono anche un senso di appagamento e soddisfazione. In particolare, nell'uomo questo appagamento si chiama **felicità**. Pertanto l'uomo è felice quando è virtuoso, cioè quando si realizza pienamente.

Qual è dunque la virtù specifica che permette all'uomo di essere pienamente se stesso e quindi di essere felice? Secondo la tradizione greca, come si legge in particolare nei poemi omerici, tipici esempi di virtù sono gli eroi, come Achille, Ulisse o Ettore, i quali rappresentano un modello da imitare. Essi sono forti e coraggiosi in battaglia e le loro imprese gli procurano gloria e onori. Socrate, però, ha un'altra idea di virtù. Egli non pensa che siano forza e coraggio a rendere un uomo perfetto, così come non pensa che siano la gloria, gli onori, il potere, la ricchezza, la bellezza, e gli altri beni esteriori a dare autenticità alla vita. Infatti, secondo Socrate, ciò che differenzia l'uomo da tutti gli altri esseri è l'uso della ragione, pertanto solo chi vive secondo ragione è realmente virtuoso e quindi anche felice. Vivere secondo ragione non significa rinunciare completamente ai propri bisogni e desideri, alle proprie passioni e neppure ai beni materiali, purché questi non prendano il sopravvento. Prendersi cura di sé e della propria anima vuol dire imparare ad **autocontrollarsi** e lasciarsi guidare dalla ragione, vuol dire sottoporre ogni cosa al vaglio critico della ragione. Solo chi è capace di **autodominarsi** è libero, solo colui che fa ciò che la ragione gli suggerisce e non ciò che gli impongono gli impulsi è felice.

Tutti possono imparare a vivere seguendo la ragione, la virtù non è qualcosa con cui si nasce (come tradizionalmente si riteneva), ma può essere acquisita e mantenuta tramite l'impegno personale.

Alcuni critici hanno visto in questa prospettiva una forma di "**intellettualismo etico**", concezione secondo la quale la persona che commette un male lo fa solo per ignoranza del bene, pensando che quell'azione sia in realtà qualcosa di buono per lui, che gli possa procurare un vantaggio e renderlo più felice. Per esempio, chi compie una rapina crede in questo modo di ottenere qualcosa di buono; in realtà non è così perché nessuno può essere felice nel compiere ingiustizie e nel vivere contro la legge (detto in altri termini: non è felice chi si è procurato ricchezze in modo illecito, ma lo è chi vive rispettando la legge). In questo senso, secondo Socrate, se una persona conosce il vero bene non può non compierlo. Proprio qui sta il punto su cui diversi studiosi rilevano un paradosso: secondo questa visione non è contemplata la possibilità che qualcuno, pur conoscendo il bene, preferisca compiere il male, in altri termini non si riconosce alcun ruolo alla volontà e al libero arbitrio. L'esperienza comune però ci dimostra che non è così: anche chi è in grado di comprendere perfettamente che cosa è bene, può commettere qualcosa di male. Anzi, il principio di punibilità del reato risiede proprio nel fatto che esso sia stato compiuto volontariamente, ossia nel pieno delle proprie capacità mentali e con la consapevolezza delle conseguenze.

La filosofia come missione e la questione del demone

Al di là di queste ultime criticità messe in luce, una cosa però è evidente: la filosofia di Socrate ha senso solo in un orizzonte politico. Essere autonomi e autodominarsi non significa vivere isolati. L'uomo può essere felice solo nella misura in cui esiste in una comunità e contribuisce alla prosperità e al miglioramento culturale di essa. Fare filosofia per Socrate è una **missione**, che consiste nel rendere i concittadini consapevoli della necessità di vivere secondo ragione. Il suo incalzare con continue domande è apparentemente un fastidio per i coloro che si imbattono in lui, ma in realtà è un servizio altissimo che il filosofo offre alla Città, perché solo chi ammette la propria ignoranza è poi disposto a intraprendere un cammino di ricerca. Questa missione è così importante che Socrate afferma essere stata una divinità, che lui chiama **demone**, ad avergliela affidata, come si legge nell'*Apologia di Socrate* di Platone:

"c'è dentro me non so che spirito divino e demoniaco; quello appunto di cui anche Melèto, scherzandoci sopra, scrisse nell'atto di accusa. Ed è come una voce che io ho in me fino da fanciullo; la quale, ogni volta che mi si fa sentire, sempre mi dissuade da cosa che io sia per fare, e non mai ad alcuna mi persuade".

Questo demone è una sorta di oracolo interiore (alcuni hanno parlato di voce della coscienza) che dice ciò che è meglio non fare, una sorta di monito ad agire in modo corretto e a compiere ciò che è giusto, ovvero a valutare sempre e a sottoporre tutto al vaglio critico della ragione.

Capitolo 4

Platone

1. Il rapporto con il suo maestro socrate

Platone iniziò a frequentare le lezioni di Socrate intorno al 408 a.C, vivendo quello che si sarebbe rivelato l'incontro più importante della sua vita, che lo avrebbe portato a dedicarla interamente alla ricerca filosofica. La formazione di Platone ebbe l'impronta di Socrate e sicuramente Platone fu il discepolo che meglio testimoniò l'attività stessa di Socrate, facendone il protagonista delle sue opere.
Come è possibile definire il loro rapporto? Certamente sono individuabili degli aspetti comuni condivisi da entrambi i filosofi: innanzitutto il riconoscimento della filosofia come DIALOGO. In Socrate esso si esprimeva con un metodo fondato sull'ironia e la maieutica, in Platone esso è presente nella scelta del genere del dialogo filosofico delle opere platoniche, che sono scritte principalmente in forma dialogica; rispetto al maestro, Platone ebbe la volontà di scrivere le proprie concezioni filosofiche, dimostrando la ricerca di una maggiore sistematicità di pensiero, di fronte al rifiuto della stessa da parte di Socrate. Tuttavia Platone rimase fedele al suo maestro riconoscendo una certa superiorità del dialogo diretto come metodo di indagine filosofica, per cui ebbe, comunque, una certa diffidenza verso la scrittura, che espresse nella Lettera VII , in cui riconobbe che le verità filosofiche più importanti restano quelle non scritte. Nelle sue opere Platone utilizza anche dei MITI che non sono presenti nel metodo socratico. Proprio attraverso un mito, quello della Scoperta dell'Alfabeto da parte del dio Theuth, Platone ribadisce che la ricerca della verità può essere veramente realizzata soltanto attraverso il dialogo, piuttosto che con la scrittura. Il Mito racconta del dio Theuth che regala al re egizio l'alfabeto, un'invenzione presentata come un incredibile vantaggio per accrescere la sapienza, ma il re è scettico, poiché gli uomini, affidando alle parole scritte le loro riflessioni, potrebbero smettere l'esercizio della memoria. La conoscenza vera, dunque, anche secondo Platone è tale se implica un rapporto vivo, dialettico tra interlocutori coinvolti in una comune ricerca della verità. Decise a tal proposito di fondare l'Accademia ad Atene dove insieme ai suoi discepoli poteva confrontarsi e svolgere la ricerca filosofica; scelse comunque anche di mettere per iscritto il suo pensiero, come già detto, nella forma del dialogo filosofico.Platone è l'unico autore dell'antichità classica di cui ci sia giunto quasi per intero il corpus delle opere, composto di 36 DIALOGHI e 13 LETTERE. Secondo un criterio cronologico si raggruppano le opere in tre periodi: i dialoghi giovanili o socratici, dove Platone espone il pensiero del maestro Socrate, lo elabora e inizia a sviluppare le sue teorie; i dialoghi della maturità (Menone, Fedone, Simposio, Repubblica – libri II-X , Fedro) dove espone la propria filosofia; infine i dialoghi della vecchiaia o dialettici, nei quali Platone mette anche in discussione alcune delle conclusioni cui era giunto nei dialoghi precedenti, evidenziando come egli concepisca la ricerca filosofica sempre perfettibile ed inesauribile, in sintonia con il suo maestro Socrate. Le opere platoniche, dunque, si caratterizzano per la scelta dialogica, dettata dall'esigenza di confronto filosofico e di condivisione della verità, esigenza che Socrate come maestro seppe trasmettere al discepolo Platone. E' nei dialoghi della giovinezza, di carattere socratico, che viene sviluppata la critica ai Sofisti e la difesa di Socrate che rimproverava ai Sofisti la presunzione del sapere, per cui trasformavano la filosofia in "professione" anziché dialogo (dialogo Gorgia) e l'uso spregiudicato della parola, soprattutto degli eristi, che la consideravano un mezzo per confutare qualsiasi discorso, vero o falso che fosse e per sopraffare a proprio vantaggio gli avversari (dialogo Eutidemo).
Socrate e Platone condividono la critica nei confronti dei Sofisti: condannano il RELATIVISMO

assoluto e lo SCETTICISMO in nome di una ricerca della VERITA' autentica , anche se Socrate si limita alla definizione razionalistica della stessa, mentre Platone la fonda su un sistema filosofico che riconosce nelle IDEE il principio di ogni verità.

Hanno in comune, inoltre, la FINALITA' ETICA E POLITICA della filosofia: per Socrate la ricerca filosofica ha la funzione formativa del cittadino della polis (Atene democratica), per Platone, che vive quando ormai la democrazia ateniese è in declino, significa aspirare ad uno stato ideale giusto, uno stato governato da filosofi, le cui virtù sono la saggezza e la sapienza, che mai potrebbero concepire la condanna dell'uomo migliore di tutti, cioè il suo maestro Socrate. Platone, profondamente colpito dalla morte di Socrate, (tema principale dei dialoghi giovanili come il Critone e dell'Apologia) avvia la ricerca filosofica riflettendo sul significato dell'evento: come era stato possibile che nel 399 la rinata democrazia ateniese avesse condannato a morte il suo maestro, persona giusta e dedita nella sua vita interamente al bene della sua città? Platone cerca una risposta in un progetto filosofico che si fondi su principi di verità (le IDEE) che possano orientare l'uomo verso una società dove si affermi la giustizia e l'armonia, valori tipici del mondo classico.

2. Utilizzazione dei miti

In gioventù Platone si dedicò anche alla poesia e quando intraprese la ricerca filosofica rimase una traccia di questo suo interesse verso la narrazione letteraria nei miti presenti nelle sue opere, miti che sicuramente rendono la lettura più suggestiva, tanto che alcuni storici considerano Platone il migliore scrittore della storia della filosofia, per lo meno antica. Il mito dunque ha una funzione espositiva e letteraria, essendo un racconto fantastico che riesce a catturare l'attenzione di chi ascolta o legge i dialoghi platonici.

E' vero che, richiamandoci alle origini della filosofia, essa è nata dal superamento dell'interpretazione mitologico-religiosa della realtà attraverso un discorso razionale e quindi sembrerebbe contraddittorio utilizzare il mito per trattare tematiche filosofiche: in realtà così non è nelle opere di Platone perché egli riscopre che nel mito viene introdotto il logos, ossia la verità filosofica nella forma della visione (visione eidetica), la quale si avvale di immagini alogiche, creatrici di una realtà verosimile, espressione di un vissuto archetipico. Compito della ragione filosofica poi è sviluppare tale discorso alogico in termini logici, trasformare la visione, l'immagine in concetti ed idee: è ciò che realizza Platone presentando prima il mito, quindi la spiegazione razionale dello stesso. Perché dunque Platone ricorre al mito? La risposta è che nel mito si può coglierequel mondo ideale che la realtà oggettiva cela; la visione mitologica è necessario, però, che venga tradotta nel logos, nella verità filosofica.

In conformità, quindi, alla scelta platonica di cogliere la verità attraverso l'analisi di racconti mitologici, verranno esposte le teorie di Platone a partire da quelli che si possono considerare i miti più significativi presenti nelle opere platoniche.

3. Teoria della conoscenza

Come è possibile conoscere la verità secondo Platone? Come avviene il processo conoscitivo? Sono questioni che riguardano la gnoseologia, ossia la teoria della conoscenza, che Platone illustra utilizzando il famoso Mito della Caverna, che ha anche altri significati, per ora analizziamo quelli che rimandano alla dottrina della conoscenza.

Mito della caverna (Repubblica, VII libro)

Nel mito si immagina che in una caverna vivano degli uomini incatenati in modo tale da poter guardare solo verso il fondo della caverna. Dietro di loro c'è un'apertura dell'antro dalla quale penetra una luce che si riflette sul fondo, rappresentando delle ombre di oggetti che spuntano

dall'alto di un muricciolo, che corre lungo la strada, esterna alla caverna. Gli oggetti sono portati da uomini che parlano e nella caverna giungono gli echi delle loro voci, ascoltate dai prigionieri che vedono le ombre proiettate nel fondo della caverna: essi credono che echi ed ombre siano reali, fanno anche delle gare per vedere chi è più bravo a riconoscere gli oggetti proiettati. Un prigioniero si libera dalle catene, si volta ed esce dalla caverna: i suoi occhi, non abituati alla luce, non riescono immediatamente ad osservare la realtà, ma una volta abituato vede che le ombre sono oggetti trasportati da persone dietro il muretto. Il processo di identificazione delle cose sarà lungo e doloroso: dapprima osserverà le immagini riflesse in uno specchio d'acqua, poi alzerà lo sguardo per vederle direttamente, quindi contemplerà il sole, che rende visibili gli oggetti reali. Deciderà, quindi, di tornare nella caverna per far partecipi gli altri della sua esperienza, ma i prigionieri non crederanno alle sue verità, preferendo continuare a vivere nel mondo delle ombre, anzi lo derideranno e tenteranno di eliminarlo.

Spiegazione del mito attraverso la similitudine della linea

Platone stesso, nella Repubblica, indica di costruire una linea divisa in due parti: 1) la DOXA = realtà dell'opinione, la realtà della caverna e 2) l'EPISTEME = mondo intelligibile, della verità, il mondo esterno alla caverna. Le due parti sono ulteriormente suddivise, formando 4 segmenti: i primi due, a livello della doxa, sono I) l'EIKASIA, cioè la capacità immaginativa legata ai sensi che coglie le apparenze = le ombre e gli echi proiettati nella caverna; II) la PISTIS, ovvero la credenza che scaturisce dalla percezioneimmaginativa = la realtà percepita come reale dai prigionieri nella caverna. Gli altri due segmenti, al livello dell'episteme, sono: III) la DIANOIA, ossia il ragionamento matematico, la dialettica critica, la scienza = realtà vista fuori dalla caverna; IV) la NOESIS , cioè la contemplazione intellettuale delle Idee = la visione del Sole

DOXA = CAVERNA		EPISTEME = MONDO ESTERNO	
EIKASIA	PISTIS	DIANOIA	NOESIS

La conoscenza della verità è, quindi, un percorso formato da 4 gradi di approssimazione conoscitiva, di cui il più basso è l'immaginazione ed il più elevato è la visione intellettuale del mondo delle Idee.

Per Platone "conoscere è ricordare": sono le Idee contemplate a fondare la vera conoscenza ed è solo richiamandole alla memoria che possiamo definire la realtà in modo autentico. Platone prende molto sul serio il paradosso della scuola megarica, secondo cui è impossibile conoscere qualcosa di sconosciuto (perché non lo riconosceremmo) come anche qualcosa di conosciuto (perché già lo conosciamo). Egli risolve il paradosso attraverso la teoria della REMINISCENZA o ANAMNESI, formulata in un celebre passo del Menone: in esso Socrate, ponendo delle domande ad uno schiavo totalmente ignorante negli studi della matematica, riesce a fargli dimostrare il teorema di Pitagora. Ciò è possibile perché lo schiavo già possedeva le Idee di triangolo, linea, punto, grazie a Socrate le ha richiamate alla memoria e il ragazzo è giunto alla conoscenza del teorema, anche se non lo aveva mai studiato. Come potremmo dire che due figure geometriche sono uguali se non avessimo l'Idea di uguaglianza e di figura geometrica? Definirle uguali significa ricordare tali Idee ed applicarle alla conoscenza geometrica. Noi, di conseguenza, conosciamo la realtà che ci è apparentemente sconosciuta finchè non richiamiamo alla memoria la verità delle Idee.

Dal momento che è la noesis, cioè la conoscenza derivante dalla contemplazione delle Idee, a fondare la verità conoscitiva, cosa sono le Idee e come abbiamo potuto contemplarle? Per rispondere a tali domande occorre analizzare la teoria platonica delle Idee.

4. *Dottrina delle idee*

Strettamente connessa alla questione gnoseologica è la concezione ontologica o metafisica, che riguarda l'essere della realtà, in Platone essa si fonda sulla teoria delle Idee. Per comprendere uno degli aspetti più complessi della filosofia di Platone, introduciamo l'argomento utilizzando un altro famoso mito, che ha implicazioni non solo metafisiche, ma che per ora analizziamo per parlare della teoria platonica delle Idee: si tratta del Mito della biga (o carro) alata.

Mito della biga alata

Nel mito l'anima è un carro trainato da due cavalli alati. La biga è composta da un auriga, da un cavallo bianco ed uno nero. Il carro si muove nel mondo dell'aldilà, cercando di volare verso l'iperuranio (= ciò che sta oltre il cielo). Compito dell'auriga è dirigere i cavalli verso questa meta, ma essi tendono a volare nella direzione opposta, verso il basso, soprattutto il cavallo nero, finchè le ali dei cavalli si spezzano e il carro precipita sulla terra.

Le idee : fondamento ontologico, gnoseologico e morale della realtà

Nel mito il carro è la rappresentazione dell'anima umana, l'aspetto vitale composto dall'elemento razionale (l'auriga), quello irascibile (cavallo bianco) e quello concupiscibile (cavallo nero): essa vola guidata dalla razionalità verso l'iperuranio, cioè il mondo delle Idee, separato dalla realtà degli uomini. Avvicinandosi all'iperuranio l'anima può contemplare le Idee, prima di scendere sulla terra ed incarnarsi in un corpo. Le Idee rappresentano la verità assoluta, ossia il Bene in sé, la Bellezza in sé, la Giustizia in sé: senza le Idee nulla esisterebbe e nulla sarebbe conosciuto, dunque esse sono il fondamento ontologico e gnoseologico della realtà. La contemplazione delle Idee (Noesis) è parzialmente presente in noi perché, secondo il mito, l'anima solo in parte è riuscita a raggiungere l'iperuranio, perché i cavalli spingevano in altre direzioni; secondo una visione più logica le idee sono innate, cioè presenti nella nostra mente da sempre, ecco perché conoscere è ricordare (teoria della reminiscenza). Tale concezione si definisce INNATISMO: non è l'esperienza che fonda la conoscenza della realtà (EMPIRISMO) , ma le Idee dell'intelletto che sono richiamate alla memoria dalla stessa esperienza a definire che cos'è la realtà.

Dunque le Idee sono la rappresentazione mentale, intellettuale di tutto ciò che possiamo conoscere e di tutto ciò che esiste. Esse hanno un'esistenza propria, nell'iperuranio, sono eterne ed immutabili, al di fuori dello spazio e del tempo, sono MODELLI o FORME PERFETTE di ogni aspetto della realtà. Le Idee sono l'essenza trascendente (il principio ontologico) delle cose e a questo riguardo esse possono essere:

- IDEE - ESSENZE : esprimono le essenze delle cose, ad esempio l'umanità dell'uomo, la cavallinità del cavallo…
- IDEE MATEMATICHE: esprimono la forma delle cose, il modello concettuale, in quanto tali esse possono essere lo strumento di classificazione scientifica della realtà
- IDEE - VALORI: esprimono, dal punto di vista morale, la perfezione delle virtù di Giustizia, Bellezza…. Il valore supremo è il Bene, per cui l'Idea di Bene è al di sopra di tutte le altre.

Essendo le Idee trascendenti rispetto alle cose reali, come è possibile che fondino la realtà? Tale domanda è importante perché Platone separa nettamente il mondo delle Idee, realtà trascendente, perfetta, ideale, dal mondo delle cose, che sono COPIE IMPERFETTE delle Idee: questa concezione si definisce DUALISMO platonico, poiché due sono gli aspetti rilevati nell'essere della realtà, da una parte il mondo ideale, dall'altra quello reale. Si tratta di una riproposizione dello stesso dualismo della teoria della conoscenza: da una parte le ombre della doxa, dall'altra la verità dell'episteme. Nonostante questo dualismo sia ontologico, sia gnoseologico, Platone spiega come sia possibile il rapporto tra le Idee e le cose, attraverso tre modalità:

1) L'IMITAZIONE O MIMESI: gli oggetti sono imitazioni imperfette, copie dell'Idea loro corrispondente, quindi il legame è paragonabile a quellodelle formine che riproducono

sulla sabbia delle figure: la forma delle figure sarà distinguibile, ma mai perfetta come le formine, perché la sabbia ed altri agenti non conserveranno la forma originaria.

2) LA METESSI: il termine, in greco, significa partecipazione ed è la modalità attraverso la quale si sviluppa il rapporto tra i valori morali e le Idee: un uomo si può definire giusto poiché partecipa dell'Idea di Giustizia.
3) LA PARUSIA: il termine, in greco, significa presenza, manifestazione ed è la modalità di rapporto tra l'Idea del Bello e la realtà nella sua dimensione estetica: la bellezza si mostra attraverso le cose come il frammento di uno specchio in frantumi.

Dalla definizione delle idee come perfette, immutabili, uniche e della realtà oggettiva come imperfetta, mutevole e molteplice, cioè dal dualismo platonico, deriva la proposta di Platone di un superamento del problema del divenire, questione nata dall'ontologia dell'Essere parmenideo e che già i filosofi Pluralisti avevano tentato di risolvere. Per Platone il divenire riguarda le imitazioni delle Idee, le cose esistenti nella realtà, che non potranno mai identificarsi pienamente con le Idee, che sono immutabili. Il divenire non è, quindi, un passaggio dall'Essere al non Essere, poiché sono le cose che nascono, muoiono, si trasformano, mentre le Idee restano sempre identiche a se stesse ed è solo se alziamo lo sguardo verso di esse che superiamo le illusioni, le opinioni, per raggiungere l'episteme, la verità. Le Idee platoniche sono, quindi, quegli UNIVERSALI che fondano la realtà, non sono dei prodotti della mente, come solitamente possiamo pensare, esistono come MODELLI, PARADIGMI, ARCHETIPI che conferiscono un ordine logico, tassonomico, classificatorio della realtà mutevole. Le Idee sono il sostrato che non muta, non "diviene" del divenire e, in quanto tali sono perfette come l'Essere parmenideo, ma sono anche molteplici e nella loro specificità anche apportatrici di diversità.

Nonostante le relazioni di imitazione, partecipazione e presenza tra le Idee e le cose, Platone attribuisce la priorità assoluta al mondo delle Idee, che sono cause dell'essere della realtà dal punto di vista ontologico e condizioni della pensabilità della realtà dal punto di vista gnoseologico; inoltre le Idee sono il metro di paragone delle cose anche dal punto di vista morale, in quanto possiamo dire che è giusto che tutti i cittadini siano uguali di fronte alla legge, perché ciò è raffrontabile con l'Idea di Giustizia. Identificando la verità con il mondo delle Idee Platone supera il relativismo sofistico per cui "l'uomo è misura di tutte le cose", poiché la misura diventa l'universalità delle Idee.

Resta da analizzare il mondo delle Idee dal punto di vista della struttura gerarchica individuata da Platone e presentata nel Mito della Caverna: il prigioniero liberato scopre pienamente la verità quando osserva direttamente il Sole che rende visibile tutta la realtà: esso rappresenta l'Idea di Bene, che è la più importante di tutte le Idee, perché tutte le Idee partecipano, nella loro perfezione, al Bene e così anche la realtà che imita le Idee. La perfezione morale dell'Idea di Bene viene saldata in modo indissolubile con il piano gnoseologico della verità, in quanto è questa perfezione che illumina il pensiero verso la conoscenza, ma anche con il piano ontologico, perché è idealmente nell'essenza delle cose, anche se esse la esprimono secondo una gradualità più o meno evidente.

5. Dottrina platonica dell'anima

Elevarsi al mondo delle Idee, secondo Platone, significa seguire un percorso filosofico di "purificazione"della propria anima che si libera dalla materialità, dalla corporeità, dalle ombre della caverna e dagli istinti irrazionali dei cavalli della biga alata, per giungere alla noesis, alla Verità. Platone riprende la concezione orfica e pitagorica dell'immortalità dell'anima e della filosofia come cammino di elevazione intellettuale e distacco dalla realtà sensibile ed istintuale. Che cos'è dunque l'anima per Platone?

Nel già citato Mito della biga alata l'anima è un carro composto da tre elementi: l'auriga, il cavallo bianco e quello nero. In termini logici, l'anima è composta da tre aspetti: quello razionale che aspira alla verità intellettuale, quello irascibile che tende alle emozioni e quello concupiscibile che mira alla realizzazione degli istinti irrazionali. Quanto più l'aspetto razionale saprà guidare la vita dell'uomo alla contemplazione della Verità governando passioni ed emozioni, tanto più egli potrà

accrescere la propria sapienza e tale aspirazione non sarà soltanto la realizzazione di un progetto filosofico circoscritto alla condizione mortale, ma avrà valore anche dopo la morte, essendo l'anima immortale.

Riguardo all'immortalità dell'anima, Platone fornisce nel Fedone diverse prove, riconducibili ai seguenti argomenti: innanzitutto se in noi le Idee sono innate e conoscere è ricordare, l'anima non può che essere immortale, altrimenti non concepirebbe alcunchè; inoltre, l'anima è simile alle Idee, quindi anch'essa è immortale, come lo sono le stesse Idee; infine, l'anima, essendo vitale, in quanto tale non può morire, perché ha in sé il principio della vita.

Un altro mito potrà aiutarci a comprendere il destino delle anime, soprattutto dopo la morte, si tratta del Mito di Er, narrato nella Repubblica.

Mito di Er

Er, valoroso soldato della Panfilia, era morto in battaglia. Venne ritrovato il suo cadavere che doveva essere cremato, ma egli tornò in vita e potè raccontare l'esperienza che vivono le anime dopo la morte. Aveva visto le anime ingiuste scendere in una voragine, da cui sarebbero risalite dopo mille anni di sofferenze e le anime giuste essere ricompensate salendo in alto, per poi ridiscendere e ritrovarsi insieme alle altre anime. Esse si sarebbero presentate presso Ananke (la Necessità) e le Moire (le divinità del Destino) secondo un ordine sorteggiato casualmente. Quando fosse giunto il proprio turno, l'anima era chiamata a scegliere tra infinite possibilità di vita la forma in cui avrebbe deciso di incarnarsi. Er racconta che la prima anima si era precipitata a scegliere la vita di un tiranno, per poi pentirsi, ma invano, perché il destino scelto non era più modificabile. La maggioranza delle anime aveva scelto sulla base delle abitudini di vita precedente; per ultimo, Odisseo, stanco di avventure, scelse la vita tranquilla di un privato cittadino.

Innanzitutto il mito rappresenta la teoria della metempsicosi, ossia la concezione orfico-pitagorica secondo la quale il destino delle anime è quello della trasmigrazione in altre forme di vita. Solo in casi eccezionali, ad esempio quando un filosofo raggiunge la contemplazione delle Verità eterne, l'anima potrà svincolarsi completamente dalla materia, altrimenti dovrà scegliere di incarnarsi di nuovo. Nel mito viene esplicitato che la scelta non è decisa dagli dei, ma dall'anima stessa, che risulta essere responsabile del proprio destino. Sicuramente nella scelta influisce il cammino intrapreso o meno attraverso la filosofia da parte dell'anima: la ricerca filosofica della Verità, quindi, non è solo una disciplina, ma anche una pratica di vita, un modo di purificarsi e di assicurarsi scelte responsabili anche dopo la morte corporea. Nel Fedone Platone definisce la filosofia come una "preparazione alla morte", poiché il filosofo cercando il Bene, si eleva verso di Esso; dopo la morte, come racconta Er nel Mito, l'anima di chi si avvicina alla Verità sarà capace di scegliere bene, avendo ricercato e colto il Bene in sé.

6. Dottrina dell'amore platonico

Sicuramente vi sarà capitato di sentir parlare di "amore platonico", magari studiando i poeti "cortesi", oppure perché l'espressione comunemente e a volte anche impropriamente, viene usata per definire un amore puramente spirituale, esente da desideri sensuali.

Qual è dunque la concezione autentica dell'amore secondo Platone? La risposta si ritrova in due opere platoniche, il Simposio e il Fedro, ed i miti a cui possiamo fare riferimento sono quello degli androgini e della nascita di Eros. Nel Simposio e nel Fedro Platone analizza la natura dell'amore e il suo oggetto: l'amore nasce dal desiderio richiamato dalla bellezza dell'amato ed è ricerca di un appagamento che si svolge secondo diversi gradi di attuazione.

Mito degli androgini

Un tempo l'umanità era composta da esseri appartenenti a tre generi: Maschio, Femmina e Androgino. Avevano una forma tonda (erano uomini-palla), quattro gambe, quattro braccia, due

teste. L'androgino aveva in sé l'elemento maschile e femminile; questi esseri vivevano felici della loro completezza, ma erano troppo potenti, secondo Zeus. Così vennero divisi in due, ma ciascuna metà cercava la propria metà, per ricomporre l'unità iniziale.

Il mito rappresenta la natura del desiderio d'amore: è la ricerca di una completezza originaria andata perduta, che si individua nella persona di cui ci innamoriamo. Ognuno di noi può essere considerato una metà dell'essere tagliato in due nel mito ed è innato in noi il desiderio di ripristinare l'unità della nostra antica natura. Scrive Platone nel Simposio: "Alla brama e all'inseguimento dell'interezza, ebbene, tocca il nome di amore."

Mito della nascita di Eros

Gli Dei festeggiarono la nascita di Afrodite, Dea della Bellezza, con un banchetto, al termine del quale Penia, cioè la Povertà, venuta a mendicare, si sdraiò accanto al Dio Poros, cioè l'Espediente, che, essendo ubriaco, non si accorse di essere sedotto da Penia. Dalla loro unione nacque Eros, ossia Amore, che per sua natura non è né immortale, né mortale, ed è devoto alla Bellezza, essendo stato concepito al banchetto in onore di Afrodite.

Cos'è dunque l'amore secondo Platone? E' un'attrazione verso la bellezza che si coglie nella persona di cui ci innamoriamo. La bellezza, secondo Platone, è l'unica idea che può manifestarsi (parusia) nella realtà, come il frammento di uno specchio, quindi essa può destare il desiderio d'amore in colui che viene "catturato" da questo sentimento. E' quindi l'attrazione innanzitutto fisica a spingere l'amante verso l'amato: ciò smentisce, in parte, la classica concezione dell'amore platonico come privo di appagamento sensuale. E' vero altresì che noi ci innamoriamo prima della bellezza fisica di un corpo, ma poi dell'anima dell'amato: inizia dunque un percorso che "prendendo le mosse dalle cose belle di quaggiù, al fine di raggiungere quel Bello, salire sempre di più, come procedendo per gradini, da un solo corpo bello a due, e da due a tutt i i corpi belli, e da tutti i corpi belli alle belle attività umane, e da queste alle belle conoscenze, e dalle conoscenze procedere fino a che non si pervenga a quella conoscenza che è conoscenza di null'altro se non del Bello stesso, e così, giungendo al termine, conoscere ciò che è bello in sé." (Platone,Simposio, 211b-211d, in "Tutti gli scritti", a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000). Questo è il cammino che parte dall'amore e giunge alla contemplazione delle Idee, quindi alla conoscenza filosofica più autentica. Certamente si prefigura come un percorso di elevazione ascensionale verso una perfezione che solo le Idee posseggono. Questa tensione verso una purificazione filosofica legata all'esperienza d'amore ha contribuito a connotare l'amore platonico come un amore spirituale per eccellenza, caratteristica esaltata dalla tradizione cristiana nel Medioevo e dalla poesia stilnovistica, per cui noi oggi associamo l'amore platonico ad un'esperienza pura e spirituale. Tale concezione non è del tutto adeguata al pensiero di Platone che non conobbe il cristianesimo e che parla di un'elevazione spirituale prettamente filosofica. L'amore per Platone è un canale privilegiato di approccio alla verità filosofica, anche se nasce da un'attrazione per la bellezza fisica. Per i Greci il "bello" si accompagnava anche al "buono", per cui la bellezza emana anche il bene e ricercare ciò di cui siamo innamorati ci porterà anche a migliorare moralmente.

Ritornando al Mito della Nascita di Eros è interessante evidenziare come, essendo nato da una donna mortale e da un dio immortale, da povertà e ricchezza, l'amore è contraddittorio: è sempre bisognoso di qualcosa e nello stesso tempo è ardente, capace di tramare inganni e di trovare la via per arrivare dove vuole. Nella rappresentazione di Eros fornita dall'arte, spesso è presentato come un putto, florido, un bambino innocente e dotato di ali, ma anche di arco e frecce: è capace di volare, così come di ferire, fuor di metafora l'esperienza d'amore è insieme desiderabile e dolorosa. Eros, secondo Platone, è per questa sua duplice natura come il filosofo, che sta in mezzo tra sapienza e ignoranza. Eros è un demone, un semidio, non è perfetto come un dio, ma neppure mortale come gli uomini: così può essere considerato anche il filosofo che desidera, ama il sapere, poiché non è divino, in quanto se lo fosse, non avrebbe bisogno di ricercare la verità, che gli dei posseggono pienamente, quindi non sono filosofi; nello stesso tempo, il filosofo non è l'ignorante, che vive senza essere consapevole di "sapere di non sapere" e perciò non ha l'esigenza di cercare la verità e la sapienza,

poiché non si desidera qualcosa se non se ne sente la mancanza. Per Platone, dunque, il filosofo è colui che è letteralmente innamorato della sapienza.

7. La concezione politica

La condanna a morte del maestro Socrate portò Platone a dedicare la ua vita alla ricerca filosofica, una ricerca improntata a definire uno stato ideale, giusto ed eticamente rivolto al bene comune. Come è possibile concepire questo stato ideale verso cui tendere? L'opera in cui viene definita tale realtà politica e la Repubblica, così conosciuta, anche se il titolo originale era "Politeia", quindi traducibile in "Costituzione", che rende forse meglio il significato del contenuto dell'opera: definire come si costituisce lo stato ideale. Il mito dal quale iniziare tale riflessione è quello delle Stirpi, o dei Figli della Terra.

Mito delle stirpi o dei figli della terra

Secondo un'antica leggenda fenicia, gli dei crearono i figli della Terra usando oro, argento e ferro: in alcuni uomini prevalse l'oro, in altri la natura è prevalentemente argentea, in altri ancora ferrea o bronzea. Qual è il significato di questo mito? Gli uomini all'interno dello Stato, che secondo Platone è immagine di un organismo vivente, sono divisi in classi e svolgono compiti diversi, ma concorrono tutti al Bene comune. Gli individui appartengono ad una determinata classe a seconda della loro natura o inclinazione, che nel Mito è rappresentata dall'oro, dall'argento o dal ferro. Le tre classi sociali della Repubblica, dunque, sono: i governanti, cioè i filosofi, la cui natura è aurea; i guerrieri, la cui natura è argentea e i produttori, la cui natura è ferrea. Ai filosofi spetta il compito di governare lo Stato, perché ricercano la Verità ed hanno sviluppato la virtù della Sapienza e della Saggezza: essendo orientati alla contemplazione del Bene, sono i più adatti a guidare al Bene comune l'intero Stato. Ai guerrieri spetta il compito di proteggerlo: essi esprimono la virtù del Coraggio, indispensabile per difendere lo Stato. Infine, ci sono i produttori che lavorano, creano, commerciano: la loro virtù è la Temperanza, ossia il dominio della ragione sui sensi, la Moderazione, che li porta a svolgere adeguatamente i loro compiti lavorativi, contribuendo al benessere economico dello Stato. Il Mito delle Stirpi è rivolto in particolare ai produttori, poiché spiega l'ordine che costituisce lo Stato, in cui ciascuno svolge il proprio compito, secondo la propria natura. Quando, infatti lo Stato può essere definito giusto? La risposta è nell'armonia tra le classi sociali individuate: c'è giustizia se ciascuno espleta il proprio compito nel modo migliore possibile, esercitando la propria virtù e assecondando la propria natura.

Lo stato ideale secondo platone

La visione organica dello Stato platonico riproduce la tripartizione dell'anima individuale: l'anima razionale, la cui sede è la testa, è rappresentata dai filosofi, quella irascibile, la cui sede è nel petto, i guerrieri, quella concupiscibile, la cui sede è nel ventre, i lavoratori. L'armonia interiore che si deve stabilire nell'anima di ogni individuo affinchè sia felice ed appagato, si deve ricreare anche all'interno dello Stato, cercando di stabilire un giusto equilibrio tra le classi sociali, in vista del Bene comune. Lo Stato ideale platonico si configura come l'aspirazione per eccellenza dell'ideale del mondo classico all'equilibrio, al dominio razionale delle passioni, all'armonia tra le parti, valori che rimarranno impressi nella caratterizzazione della cultura greca classica.

Lo stato rappresentato da Platone è un'ARISTOCRAZIA, cioè una repubblica governata dai "migliori", ossia i filosofi, che hanno la capacità di guidare gli altri uomini al Bene comune. Dunque, per Platone, la forma migliore di governo è quella aristocratica, che rappresenta un modello a cui la società deve aspirare. Nella realtà, invece, si formano spesso regimi politici distanti da tale modello, che possono essere individuati nella TIMOCRAZIA, ossia il governo di uomini ambiziosi che ricercanol'onore, non la sapienza; nell'OLIGARCHIA, cioè il governo di pochi uomini ricchi e potenti; nella DEMOCRAZIA, intesa da Platone come il governo della massa dei poveri che prevale sui ricchi,

inseguendo l'appagamento di interessi individuali e sfrenate libertà che degenerano in forme di anarchia; infine, la peggiore forma di governo è la TIRANNIDE, che scatena odio e violenza. Le quattro forme di governo che la realtà del mondo antico attesta, ossia timocrazia, oligarchia, democrazia e tirannide sono quattro degenerazioni dell'aristocrazia, che è l'unica forma di governo ad essere improntata alla giustizia sociale e sono i filosofi i garanti di tale giustizia, benessere e felicità di tutti i cittadini.

C'è chi ha individuato nelle idee platoniche il germe di concezioni illiberali e antidemocratiche, certamente Platone non aveva simpatie per la democrazia ateniese, memore della condanna a morte di Socrate da parte della città di Atene, ma lo stato che configura non certo contrario ai diritti dei cittadini, ma è in funzione del popolo e solo se i governanti sono saggi e sapienti, cioè filosofi, il popolo vivrà in armonia e giustizia. Affinchè i governanti perseguano gli interessi della collettività è necessario, secondo Platone, che vivano nella comunanza dei beni ,sia materiali, senza possedere alcuna proprietà privata, sia di affetti, per cui donne e figli dovranno vivere con gli uomini come in una grande famiglia. Platone prospetta, quindi, una specie di COMUNISMO sociale, condiviso dalle classi dei governanti e dei guerrieri, non dei lavoratori che, anzi, hanno pienamente riconosciuto il diritto alla proprietà privata, connesso allo svolgimento del loro lavoro e alla loro fondamentale funzione di produrre beni materiali per lo stato.

Nella Repubblica platonica saranno dunque i filosofia governare, ma soltanto dopo aver percorso un processo educativo di formazione, composto da diverse tappe: fino ai diciotto anni tutti i bambini, sia maschi, sia femmine, saranno allevati ed educati in comune dallo stato attraverso lo studio della matematica, della musica e la pratica di attività ginniche, formazione propedeutica all'armonioso sviluppo della persona. Si inserisce in questo discorso delle discipline più adatte alla paideia, la critica di Platone all'uso delle arti, soprattutto la poesia di evasione o la pratica di arti pittoriche e scultoree, in quanto l'arte, essendo imitazione della realtà, allontana dalla verità delle idee. L'arte risulta essere imitazione dell'imitazione, quindi tre volte distante dalla verità: un discorso a parte, secondo Platone, può essere riferito alla musica, che riproduce l'armonia universale e numerica delle idee in suoni astratti ed esprime un linguaggio immateriale, quindi è bene che sia oggetto del processo educativo. Anche la letteratura può contribuire alla formazione dei bambini, ma solo se di alto contenuto e non fine a se stessa, per esempio il mito, che spesso ricorre nei dialoghi platonici, può essere un valido strumento educativo, per fornire un approccio alla verità conoscitiva. Dopo questa formazione iniziale, chi risulterà predisposto alla filosofia, continuerà gli studi delle scienze per l'acquisizione delle conoscenze dianoetiche. All'età di trent'anni i migliori studieranno la filosofia, la dialettica per esercitare la noesis, la conoscenza intellettuale della verità assoluta, il Sommo Bene. Successivamente affiancheranno i magistrati nell'attività pubblica per acquisire esperienza politica e solo a cinquant'anni, dopo tutte queste tappe, potranno governare lo stato in quanto filosofi.

8. La concezione cosmologica

Uno dei dialoghi più famosi della vecchiaia di Platone è il Timeo, opera che espone la concezione platonica dell'universo, che ebbe grande influenza sul pensiero dei rinascimentali. Infatti, nell'affresco di Raffaello "La scuola di Atene", Platone regge con un braccio questo libro, mentre con l'altra mano indica il mondo delle idee. Il mito che viene esposto in questo dialogo per spiegare la struttura dell'universo e la sua origine è quello del Demiurgo.

Mito del demiurgo

In questo mito, come già accennato da Platone nel Fedone, il semidio Demiurgo svolge il compito di mediare tra la natura e le idee, fornendo una struttura razionale dell'universo. Il modello da cui attinge per plasmare la realtà è quello delle Idee nella loro condizione di forme matematiche e geometriche: numeri, triangoli, cubi, cerchi, che vengono conferiti alla materia (CHORA) informe. Il Demiurgo dà alla materia primordiale la forma dei quattro elementi (acqua, aria, terra e fuoco),

modellandoli secondo la struttura matematica e geometrica delle Idee. Dalla composizione degli elementi semplici nascono poi quelli complessi e, conseguentemente, tutta la realtà nella sua molteplice varietà. Al mondo il Demiurgo conferisce un'Anima razionale, formata dalla sostanza delle Idee, per cui il cosmo si presenta come una realtà organica e vitale.

Struttura dell'universo platonico

Chi è il Demiurgo? Il termine letteralmente indica il " pubblico artefice", egli è l'ordinatore dell'universo e non il suo generatore. E' un demone che plasma una materia preesistente, ispirandosi al modello ideale eterno, quindi non crea dal nulla, come il Dio della tradizione ebraico-cristiana. Il Demiurgo rappresenta il principio mediatore tra il mondo delle Idee e la realtà fisica, conferendo una struttura razionale immanente all'universo. E' l'aspetto vitale, l'Anima, la forma delle Idee trasmesse alla realtà a renderla razionale e quindi strutturata secondo leggi necessarie e meccaniche. Esse guidano il mondo fisico alla realizzazione del Bene, all'armonia naturale, quindi la visione cosmologica di Platone può definirsi finalistica e teleologica, cioè orientata al fine della perfettibilità. Il racconto dell'opera del Demiurgo rappresenta il passaggio dal caos al cosmos, dal disordine della materia indistinta all'ordine tassonomico e strutturale della realtà cosmologica in cui sono identificabili i termini del linguaggio matematico e geometrico. E' compito della scienza, dunque, individuare tali termini per rappresentare l'ordine dell'universo.

Capitolo 5

Aristotele

1. Vita e scritti

La vita

Aristotele è nato a **Stagira** (in Macedonia) nel **384 a.C.** Trasferitosi **ad Atene**, all'età di vent'anni divenne allievo di **Platone** e rimase nella sua Accademia fino alla morte del maestro (348 a.C.). Dopo aver insegnato alcuni anni ad Asso (oggi in Turchia), fu chiamato a Pella, all'epoca capitale della Macedonia, dal re **Filippo II** per educare suo figlio **Alessandro** e vi rimase 13 anni.

Dopo questo periodo, Aristotele tornò ad Atene dove fondò una propria scuola, che prese il nome di **Liceo**, in quanto situata nei pressi del santuario dedicato ad Apollo Licio (gli allievi erano chiamati anche peripatetici, per l'abitudine del filosofo di tenere le lezioni passeggiando nel "peripato"). Dopo la morte di Alessandro, nel 323 a.C., e l'insurrezione ateniese, Aristotele temendo per la sua sorte a causa della passata vicinanza con la corte macedone, si trasferì a Calcide, dove morì nel **322 a.C.**

Il contesto storico

Il periodo storico in cui vive Aristotele coincide con la **perdita dell'indipendenza della Grecia** a causa della sua conquista da parte dell'imperatore macedone Alessandro Magno. Da un lato questo cambiamento determina la **fine della polis** (Città-Stato) e una drastica **riduzione della partecipazione del cittadino alla vita politica**; dall'altro, apre nuove prospettive economiche (in quanto i commerci si ampliano oltre i confini delle Città e diventano internazionali) e culturali (in quanto si moltiplicano le occasioni di scambio, data la grande quantità di popoli che si ritrova unita sotto l'impero di Alessandro).

Differenze rispetto a Platone

Un nuovo clima culturale

Con i nuovi avvenimenti politici (fine delle poleis e dell'indipendenza della Grecia), l'uomo greco si sente sempre meno cittadino e sempre di più **suddito**; capisce di non avere più un peso nella comunità come in passato (ricordiamoci che nelle poleis tutti i cittadini potevano discutere e farsi valere con le armi della retorica) e quindi si riduce il suo interesse per la sfera politica.

Inizia a prospettarsi un nuovo clima culturale che sfocerà poi nell'ellenismo (termine che indica il periodo che va dalla morte di Alessandro Magno fino alla battaglia di Azio , con la quale Roma si assicurò il predominio sull'Egitto nel 31 a.C.).

Anche la filosofia perde la sua finalità politica ed educativa (che invece era molto viva in Socrate e Platone) e inizia ad assumere la connotazione di un sapere specifico che si affianca ad altri saperi (infatti nel Liceo di Aristotele oltre a quelle di filosofia si potevano ascoltare anche lezioni di fisica, di biologia, di geometria, di economia, ecc.).

Concezione disinteressata e teorica del sapere

Questa diminuzione dell'importanza della sfera politica si riflette nel modo in cui Platone e Aristotele intendono il sapere. Mentre per Platone il sapere ha una finalità politico-pedagogica, per

Aristotele è fine a se stesso, non subordinato rispetto ad altro: si conosce per il puro desiderio di conoscere, tutto il resto, compresa la politica e l'etica (a cui, come vedremo, dedica comunque importanti opere) è conseguente.

Il sapere, per Aristotele, è un **bisogno naturale**: l'uomo di fronte al mondo è colto dalla meraviglia e ciò lo porta continuamente a porsi domande e a desiderare di conoscere ciò che ancora gli è ignoto.

Differenze di tipo filosofico

Per Platone le essenze delle cose si trovano nelle Idee trascendenti (per es. l'essenza dell'uomo non va cercata nell'uomo stesso, ma nell'idea di uomo che esiste nell'Iperuranio e di cui l'uomo terreno non è altro che una copia imperfetta). Per Aristotele, invece, l'essenza è **immanente** e si dà nelle cose stesse, come loro forma. Per cogliere la vera natura della realtà, quindi, non bisogna distaccarsi dal mondo (come sosteneva Platone), ma immergersi in esso e studiarlo analiticamente.

L'interesse per il mondo si traduce in un interesse per le scienze, suddivise nel Liceo in settori ai quali si dedicano gruppi differenziati di ricerca.

Scritti

Scritti esoterici ed essoterici

Di Aristotele ci sono giunti soltanto i cosiddetti scritti **acroamatici** o **esoterici**: si tratta fondamentalmente di appunti schematici sugli argomenti che il filosofo esponeva durante le sue lezioni nel Liceo, redatti senza curarsi troppo dello stile letterario e con l'unico intento di fornire un supporto per la comprensione e lo studio agli allievi.

In realtà Aristotele compose anche opere **essoteriche**, ovvero destinate al grande pubblico, scritte perlopiù in forma di dialogo e con un intento divulgativo, ma di esse ci sono pervenuti solo pochi frammenti.

Classificazione delle scienze

Scienze	Oggetto	Scopo	Metodo
Teoretiche: • **Metafisica** • Fisica • Matematica	Studiano il necessario (ciò che non può essere diverso da come è: ad es. i principi e le regole della matematiche sono sempre validi, in ogni situazione o cultura)	Raggiungere la conoscenza pura e disinteressata	Si basano sul metodo dimostrativo (sillogismo dimostrativo)
Pratiche: • **Etica** • Politica	Studiano il possibile (ciò che può essere diverso da come è: ad es. un valore etico o un principio politico possono essere validi in una cultura o situazione, ma non in un'altra)	Adottano un metodo non dimostrativo, basandosi sul "perlopiù"	Orientare il nostro agire in modo che ci conduca alla felicità individuale e collettiva
Poietiche:	Anche esse hanno come	Adottano un metodo non dimostrativo,	Definire le regole per produrre in modo

• Arti • Tecniche	oggetto il possibile	basandosi sul "perlopiù"	corretto oggetti e opere d'arte

A tutte queste scienze si deve aggiungere anche un'altra disciplina, ovvero la logica, che Aristotele chiamava **Organon** (= strumento) e che, avendo per oggetto il modo corretto di ragionare, concepiva come sapere propedeutico a tutte le scienze.

2. La logica

La logica come studio del corretto ragionamento

Disciplina propedeutica

Una delle più grandi eredità della filosofia aristotelica è la logica, giunta fino ai giorni nostri pressoché immutata nei suoi fondamenti.

La logica studia l'**uso corretto della ragione** e le regole da seguire affinché il ragionamento sia valido e come tale può essere considerata, più che una scienza, una **disciplina propedeutica**, ovvero preparatoria alle altre scienze. Infatti, prima di procedere a studiare oggetti particolari, bisogna avere chiare le regole in virtù delle quali quello che si pensa e si dice è logicamente corretto.

Organon

Il termine logica non è di Aristotele (probabilmente è stato coniato dagli stoici), egli utilizzava invece la parola **Analitica**, con cui indicava l'atto di scomporre il pensiero e il linguaggio nei suoi elementi costitutivi, al fine di studiarli singolarmente e nelle loro interazioni. Successivamente, **Andronico di Rodi** (filosofo peripatetico seguace di Aristotele) raccolse tutti gli scritti di logica del maestro sotto il titolo di **Organon**, indicando questi studi come lo **strumento** comune e imprescindibile di ogni ricerca scientifica.

Categorie, giudizi, sillogismo

Il discorso sulla logica è trattato da Aristotele attraverso 3 opere:

- Le *Categorie*, in cui si studiano i **termini singoli** (senza connessione), ad esempio nella frase "Socrate è un uomo", Socrate e uomo sono termini singoli
- *Sull'interpretazione*, in cui si studiano le **proposizioni** o **giudizi**, che scaturiscono dalla connessione di più termini singoli, come ad esempio il giudizio "Socrate è un uomo"
- gli *Analitici primi*, che studiano i **ragionamenti** (e in particolare il sillogismo che è il ragionamento per eccellenza), ovvero giudizi connessi fra loro attraverso passaggi logici.

Pensiero e realtà

Va infine messo in evidenza che per Aristotele la logica e la realtà sono strettamente connessi: la mente infatti pensa la realtà e ciò che la mente conosce è anche ciò che effettivamente esiste (solo con l'avvento della filosofia moderna, a partire dal XVII secolo, questo assunto verrà messo in discussione e ci si inizierà a chiedere se quello che la mente pensa è anche davvero ciò che esiste, fino ad arrivare a Kant che affermerà esplicitamente che la realtà nella sua essenza è inconoscibile).

Le categorie

Nell'opera *Le Categorie*, Aristotele studia i **termini senza connessione** che sono i mattoncini nei quali può essere scomposta ogni proposizione che pronunciamo o anche solo pensiamo. Ad esempio se diciamo "Socrate è alto", possiamo scomporre la frase nei due termini "Socrate" che funge da soggetto e "alto" che funge da predicato (predicato = elemento della frase che definisce meglio il soggetto, attribuisce al soggetto qualcosa, ad esempio un'attività, una condizione o una qualità).

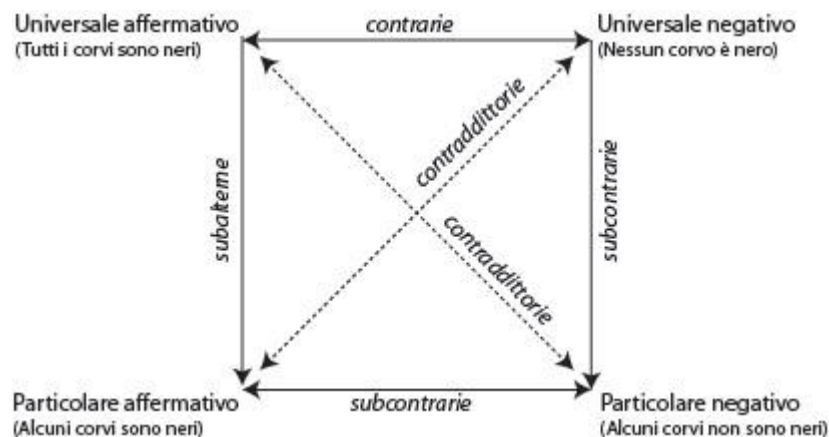
Secondo Aristotele tutti i termini di qualsiasi proposizione rientrano in una delle seguenti dieci **categorie**:

- **Sostanza** (ad esempio: Socrate, uomo, cavallo, ecc.)
- **Quantità** (ad esempio: 2 metri, 2 chilogrammi, 2 litri, ecc.)
- **Qualità** (ad esempio: bianco, bello, ecc.)
- **Relazione** (ad esempio: doppio, mezzo, maggiore, ecc.)
- **Luogo** (ad esempio: in casa, in strada, ecc.)
- **Tempo** (ad esempio: oggi, ieri, domani, ecc.)
- **Giacere** (ad esempio: la posizione, come sdraiato, in piedi, seduto, ecc.)
- **Avere** (ad esempio: avere i guanti, avere il cappello, avere le armi, ecc.)
- **Agire** (ad esempio: tagliare, rompere, ecc.)
- **Patire** (ad esempio: essere tagliato, essere rotto, ecc.)

Queste sono tutte le categorie entro le quali rientra ogni possibile termine di una proposizione. Aristotele le definisce anche **predicati ultimi della realtà**. Infatti, qualsiasi realtà è sempre una sostanza che a sua volta può predicarsi di altri termini, come la quantità, la qualità, ecc. Detto in altro modo: qualsiasi realtà noi pensiamo, la pensiamo sempre come una sostanza alla quale attribuiamo una serie di attributi.

Come già anticipato, per Aristotele c'è una necessaria **corrispondenza fra pensiero e realtà**, quindi le categorie non sono solo strutture del pensiero, ma anche strutture della realtà. Non solo noi pensiamo secondo le dieci categorie, ma la realtà in se stessa si presenta strutturata in queste dieci categorie: esistono realmente sostanze che hanno determinati attributi (quantità, qualità ecc.). Sarà successivamente il filosofo Kant (alla fine del Settecento) a mettere in discussione questa visione dicendo che le categorie non sono strutture della realtà, ma solo della mente e che la realtà come è in se stessa non la possiamo conoscere (lui la definisce una x incognita).

Proposizioni o giudizi

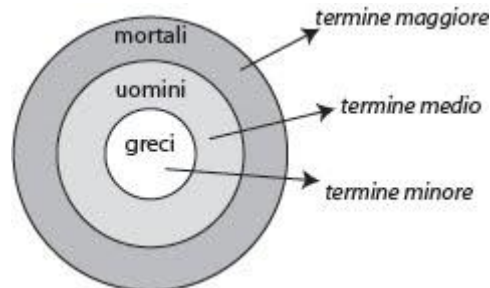
I termini congiunti insieme danno luogo alle proposizioni (anche dette giudizi). Nel rinviare ad un eventuale approfondimento in classe dell'argomento, ci limitiamo qui a riportare il **quadrato aristotelico** con cui il filosofo schematizza le varie tipologie di giudizi e le loro relazioni.

I sillogismi

Il sillogismo dimostrativo

Quando più giudizi vengono concatenati insieme attraverso nessi logici si ottengono i ragionamenti. Il ragionamento per eccellenza, secondo Aristotele, è il **sillogismo** (parola greca che significa discorso congiunto). Un esempio di sillogismo è il seguente:

Tutti gli uomini sono mortali

tutti i greci sono uomini
allora tutti i greci sono mortali

Questo sillogismo, che Aristotele definisce **dimostrativo**, è composto di tre proposizioni legate tra loro, le prime due fungono da premessa e la terza da conclusione. La prima premessa si dice maggiore e la seconda minore. Il sillogismo è retto da tre termini, nel nostro esempio: mortali, uomini, greci. Il primo termine è detto maggiore, il secondo medio e il terzo minore e possono essere considerati come tre insieme che si includono a vicenda, come nello schema:

Il sillogismo è un **ragionamento perfetto**, perché date le due premesse ne segue necessariamente la conclusione (cioè la conclusione è una conseguenza logica delle premesse iniziali). Si tratta di un ragionamento **deduttivo**, vale a dire che procede dall'universale al particolare: si va da una conoscenza universale già data (le premesse) ad una conclusione particolare ricavata per via logica.

Dire che il sillogismo è un ragionamento valido, non significa ammettere che le conclusioni sono sempre anche vere. Il procedimento logico, infatti, garantisce la correttezza del ragionamento, ma la verità di ciò a cui si giunge dipende dalla verità delle premesse (per fare un esempio estremo, nella logica aberrante del nazismo, da premesse false, come "tutti gli ebrei sono parassiti" e "i parassiti devono essere eliminati", ne segue come conclusione logica, ma falsa e disumana, che "tutti gli ebrei devono essere eliminati"). In questo senso si dice che la logica ha un valore puramente **formale**, ovvero garantisce che il ragionamento sia corretto, anche se non può dirci nulla sulla verità del suo contenuto.

La questione delle premesse

Abbiamo detto che il sillogismo parte da premesse date, ma come conosciamo le premesse? Secondo Aristotele, le premesse possono essere ricavate da altri sillogismi (cioè sono le conclusioni di altri sillogismi). In questo modo, tuttavia, si sposta il problema perché non potendo andare indietro all'infinito nell'ordine dei sillogismi, alla fine dobbiamo arrivare a premesse che non sono state ricavate da altri ragionamenti, ma che possediamo per pura **intuizione**, vale a dire che sono immediatamente evidenti all'intelletto. L'esempio più significativo in questo senso è il **principio di identità e di non contraddizione** (ogni cosa è uguale a se stessa e diversa da tutte le altre), da cui segue anche il **principio del terzo escluso** (se due cose sono contraddittorie, non esiste una terza possibilità). Tali principi non li conosciamo perché dimostrati tramite un ragionamento, quanto piuttosto perché si impongono in maniera evidente alla nostra mente, la quale, quindi, non può che ammetterne la validità. Infatti, tutte le scienze devono adottare queste premesse come punto di partenza e tutte devono adottare il sillogismo come forma base dei loro ragionamenti.

Eventuali ulteriori approfondimenti sui diversi tipi di sillogismo sono rimandati alla lezione in classe.

3. La metafisica

Le definizioni di Metafisica e i quattro significati dell'essere

Il termine metafisica

L'opera di Aristotele che più di tutte ha influenzato il pensiero occidentale e che ha concorso a definire il lessico della filosofia per i secoli successivi è la **Metafisica**. Con il termine metafisica ancora oggi intendiamo quel tipo di riflessione che si spinge oltre gli enti finiti del mondo fisico per tentare di spiegare l'essenza della realtà nella sua totalità. In realtà era stato Platone il primo a dare piena centralità a questo tipo di riflessione, ma è solo grazie alla formalizzazione di Aristotele che essa diventa un pilastro della cultura filosofica di tutti i tempi. In realtà il termine metafisica non è di Aristotele, lui usava invece l'espressione **filosofia prima**. È stato il suo seguace **Andronico di Rodi**, nel I secolo a.C. ad utilizzarlo per indicare, nell'ordinare le opere del maestro in un unico *corpus*, i libri che venivano dopo quelli di fisica (in greco: metà ta physikà significa "oltre la fisica"); successivamente, il termine ha assunto un significato più generale per indicare la ricerca su ciò che va al di là delle cose fisiche.

Le quattro definizioni di metafisica

Per Aristotele la metafisica (o filosofia prima) si occupa di studiare la realtà nella sua essenza, in particolare essa studia

1. le cause e i principi primi
2. l'essere in quanto essere
3. la sostanza
4. Dio e la sostanza immobile

La metafisica come studio dell'essere in quanto essere

Di questi quattro significati della metafisica, il secondo può essere considerato quello principale (per lo meno quello a cui il filosofo dedica maggiore attenzione). La metafisica studia **l'essere in quanto essere**, ma che cosa significa questa espressione? L'essere in quanto essere si differenzia dagli esseri particolari e significa l'essere in generale. La filosofia prima non studia questo o quell'essere, ma ciò che è comune a tutti, ovvero l'essere in generale: ciascun uomo ad esempio ha determinate caratteristiche, che lo differenziano da tutti gli altri uomini e ancor di più dagli altri animali o dalle altre cose, ma tutti hanno in comune il fatto di esistere, cioè tutti "sono". Socrate è un essere, così come quell'animale o quella pianta o quella roccia sono esseri. L'essere accomuna tutte le cose e la metafisica vuole studiare proprio questo essere comune, vuole capire che cos'è, da dove deriva, quali sono le sue strutture. Il discorso può essere posto anche in un altro modo: se prendiamo una qualsiasi cosa esistente, per esempio un sasso, e cominciamo a togliere mentalmente da esso tutte le sue caratteristiche, come ad esempio la durezza, la forma, il colore, il mutamento nel tempo, ecc., che cosa rimane? Rimane il fatto che esso "è", così come accadrebbe a qualsiasi altra cosa sulla quale compissimo la medesima operazione. Questo essere privo di qualsiasi altra determinazione è proprio ciò di cui si occupa la metafisica.

Nella misura in cui si occupa dell'essere la metafisica può anche essere detta **ontologia** (ontos = essere e logos = discorso). Relativamente agli altri significati, la metafisica è una **etiologia** nella misura in cui si occupa delle cause prime (aitia = causa); una **usiologia** nella misura in cui si occupa della sostanza (usia = sostanza) e una **teologia** in quanto si occupa di Dio (theós = Dio).

I quattro significati dell'essere

Approfondendo lo studio sull'essere Aristotele precisa che esso non va inteso né in modo univoco (come faceva Parmenide, il quale ammetteva un unico essere immutabile), né in modo equivoco (inteso in senso sempre diverso a seconda del contesto, come facevano i sofisti), bensì esso

va pensato in modo **polivoco** (ovvero con significati che pur essendo differenti hanno tutti un comune riferimento di fondo). In questo senso Aristotele esplicita i quattro significati dell'essere:

1. essere come accidente
2. essere come categorie e in particolare come sostanza
3. essere come vero
4. essere come potenza e atto

Chiedersi "che cos'è l'essere?" equivale a chiedersi "che cos'è la sostanza?"

Tutti questi significati sono diversi, ma anche tutti riconducibili ad un comune riferimento: essi sono specificazioni differenti dell'essere.

Anche in questo caso Aristotele ammette che tra questi quattro significati ve n'è uno più importante, ovvero l'essere come sostanza, tanto che chiedersi "che cos'è l'essere?" equivale a chiedersi "che cos'è la sostanza?". Pertanto proprio da questa domanda dobbiamo partire per conoscere l'essere.

Lo studio della sostanza

La sostanza come sinolo di materia e forma

Riepilogando il cammino fin qui percorso, interrogarsi sull'essenza della realtà (porsi domande metafisiche) significa interrogarsi sull'essere, che è ciò che è comune a tutte le cose; ma chiedersi che cos'è l'essere significa in ultima analisi chiedersi che cos'è la sostanza, visto che ogni essere è prima di tutto una sostanza: seppur molto diversi, infatti, Socrate e un sasso sono entrambi degli esseri, ovvero sono delle sostanze, ognuna con le sue caratteristiche,ma pur sempre sostanze.

Che cos'è dunque la sostanza? Aristotele ricorda che alcuni dei filosofi precedenti, ovvero i naturalisti, l'avevano identificata con la materia (essi pensavano per esempio che sostanza delle cose fosse l'acqua, l'aria oppure il fuoco); altri al contrario (come Platone e i suoi seguaci) con la forma (per Platone sostanza ed essenza delle cose sono le idee, intese come pura forma senza materia). Aristotele, invece, sostiene che la sostanza sia un **sinolo** (ovvero un'unione inscindibile) **di materia e forma**. La materia è ciò di cui una cosa è fatta (ad esempio la statua è fatta di bronzo), la forma invece è ciò per cui una cosa è quello che è, ovvero la sua natura. Mentre la materia è passiva perché riceve le forme, la forma è attiva perché determina la materia, ovvero fa sì che la materia diventi un essere specifico. Pertanto ogni concreto individuo esistente (cioè ogni sostanza) è un preciso e determinato rapporto di forma e materia. Ad esempio Socrate, che è una sostanza, è fatto di una forma specifica (quella di uomo) e di una materia determinata (carne e ossa).

Il problema della individualità della sostanza

A questo punto sorge un problema che Aristotele non ha chiarito fino in fondo. Aristotele distingue tra sostanze prime, ovvero gli individui concreti, come Socrate o Pericle, e le sostanze seconde, ovvero i generi, come uomo o animale. In un senso stretto però esistono solo sostanze prime: si può dire che Socrate è un uomo, ma non esiste un uomo in sé a prescindere dall'essere un individuo concreto (come invece sosteneva Platone affermando che esiste l'Idea di Uomo nell'Iperuranio). Ci si chiede allora: che cosa fa sì che Socrate sia diverso da Pericle, visto che entrambi sono definiti dalla forma uomo unita alla materia-corpo? Fermo restando che la forma uomo è unica, ciò che li distingue è una diversa conformazione della materia? Oppure la differenza è da trovare nel rapporto specifico che si instaura fra forma è materia? Su questo punto delicato e irrisolto gli studiosi, già a partire dal medioevo, si sono applicati con differenti prospettive.

La sostanza come forma

Poiché la forma è ciò che fa essere una cosa quello che è, Aristotele a volte chiama sostanza la forma stessa. Quindi in un senso la forma è il sinolo, ma in un altro senso essa è la **forma** del sinolo (questo continuo elencare significati non ci deve spaventare, non si tratta di ambiguità, ma dello

specifico modo aristotelico di condurre l'analisi filosofica: una cosa può assumere significati diversi a seconda della prospettiva con cui la si guarda, pur rimanendo sempre la stessa).

La forma è l'essenza delle cose, ma a differenza di quanto sosteneva Platone, essa non è una realtà trascendente che esiste in un altro mondo (Iperuranio), bensì è sempre **immanente**, si dà nelle cose stesse, dentro gli individui concreti. Ogni essere individuale ha in sé il suo principio formale che la fa essere ciò che è. Ad esempio: l'albero ha in sé la forma che lo rende quello che è e che ha anche guidato il suo sviluppo fin da quando era un un seme.

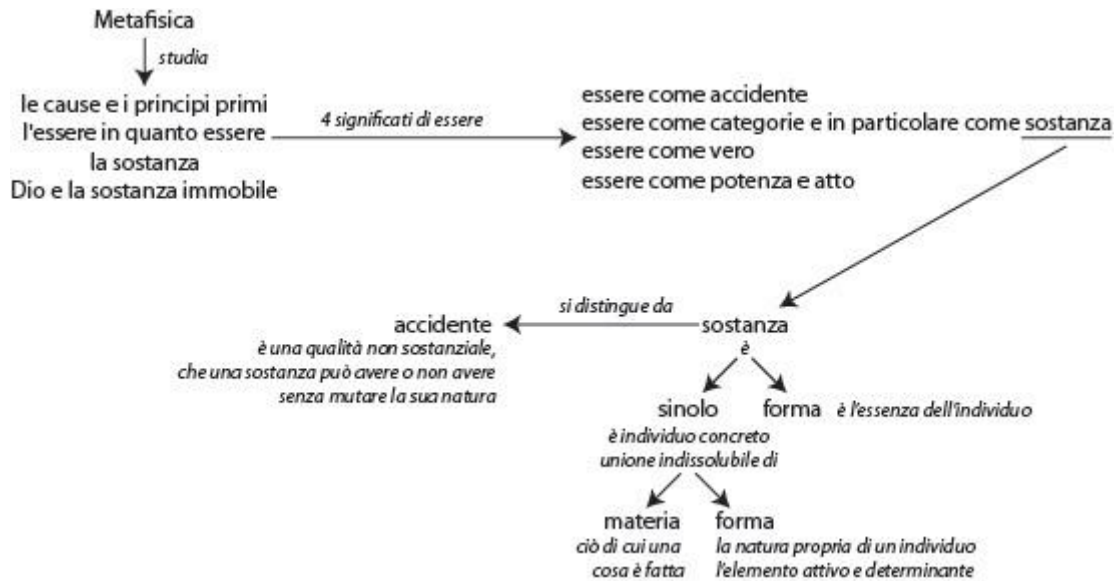
Per studiare le forme è pertanto necessario studiare le cose concrete; il mondo, a differenza di quanto sostenevano i platonici, non è da disprezzare, esso invece è da ammirare e studiare perché è solo attraverso l'esperienza delle cose concrete che si può giungere, per astrazione intellettuale, alle forme che sono oggetto di scienza.

Corrispondenza fra pensiero e realtà: la forma dal punto di vista logico corrisponde al concetto

Se prendiamo l'espressione "Socrate è un uomo", da un lato essa significa che la forma uomo fa sì che Socrate sia quello che è e da un altro lato significa che se voglio definire Socrate in un discorso faccio ricorso al concetto di uomo. Pertanto in questo esempio "uomo" è sia la forma insita nella sostanza Socrate, sia il concetto presente nella mente che permette di definire logicamente Socrate. **La forma è nelle cose, il concetto è nella mente**. Conoscere la forma sotto l'aspetto del concetto è molto importante perché ci permette di conoscere le cose in modo scientifico. Pertanto la **conoscenza per concetti** è il fondamento della **scienza**, è ciò che fa di essa una conoscenza universale con una potenza di applicazione infinita: ad esempio il concetto di uomo non si applica ad un solo uomo concreto, ma ad una numero virtualmente infinito di individui (tutti gli uomini presenti, passati e futuri).

Non a caso la sostanza è anche la prima delle categorie di cui si parla nella logica. Essa è la più importante perché presupposta da tutte le altre categorie. Ad esempio, la qualità è sempre qualità di qualcosa, di una sostanza, così come la quantità è sempre quantità di qualcosa e così via. Quindi per Aristotele la **sostanza** ha un **valore sia logico** (permette di definire una cosa mentalmente tramite concetti) **sia ontologico** (è ciò che si trova effettivamente nella realtà: la realtà non è altro che un insieme di sostanza individuali, ognuna avente determinate caratteristiche). Come già sottolineato, c'è corrispondenza tra pensiero e realtà: noi pensiamo le cose sempre tramite categorie (una sostanza che ha determinate qualità, quantità ecc.) perché le cose sono realmente strutturate secondo categorie (sono realmente sostanze con una certa qualità, quantità, ecc.).

Gli accidenti

Dalla sostanza si distinguono gli **accidenti** che sono caratteristiche che appartengono agli enti in modo non sostanziale, ovvero possono esserci oppure non esserci, senza che venga meno la loro natura. Per esempio, Socrate può essere biondo oppure moro, alto o basso, ma in ogni caso egli resterà pur sempre un uomo. La sostanza intesa come forma è l'essenza di una cosa, che come tale non muta; essa fa sì che un individuo sia quello che sia ed è il principio che ne organizza la crescita ordinata. L'accidente invece è una qualità che potrebbe anche non esserci o che pur essendoci potrebbe venir meno nel corso del tempo. Se ora Socrate ha i capelli lunghi, egli rimarrà Socrate anche se si taglierà i capelli. Avere i capelli lunghi, infatti, è una qualità accidentale. Invece Socrate non può cessare di essere uomo, perché quella è la forma che definisce la sua natura.

Riepilogando il cammino fin qui percorso, abbiamo finora parlato di due dei 4 oggetti che studia la metafisica, ovvero l'essere in quanto essere e la sostanza. E del primo abbiamo fatto riferimento soltanto ai primi due significati, ovvero l'essere come accidente e l'essere come categorie e in particolare come sostanza. Restano ancora da affrontare gli altri due oggetti della metafisica, ovvero le cause e i principi primi e Dio e anche gli altri due significati dell'essere, ovvero l'essere come vero e l'essere come potenza e atto. Trascurando l'essere come vero, a cui lo stesso filosofo riserva poca importanza, passiamo ad analizzare nell'ordine: la dottrina delle cause, la dottrina della potenza e dell'atto e la concezione aristotelica di Dio.

La dottrina delle cause

La metafisica è anche ricerca delle cause e dei principi primi. Prima di procedere a definire quali sono le cause prime della realtà, Aristotele si interroga su quali e quanti tipi di cause esistono e afferma che ci sono **quattro tipi di cause**:

1. La **causa materiale**: la materia di cui una cosa è fatta, ad esempio il bronzo della statua.
2. La **causa formale**: ciò per cui una cosa è quello che è, ovvero la sua forma (natura, essenza), ad esempio il progetto della statua nella mente dell'artista che ne guida la produzione.
3. La **causa efficiente**: ciò che genera una modificazione che porterà la sostanza a divenire ciò che per sua natura deve essere, ad esempio l'artista che produce la statua.
4. La **causa finale**: è il fine per cui una cosa è fatta o lo scopo al quale una cosa tende, ad esempio la statua viene costruita per ricordare un certo personaggio.

Negli esseri naturali tutte queste cause si identificano con un unico principio interno alla sostanza (la quercia è il prodotto del suo seme, che racchiude in sé la materia, la forma, il principio che guida la crescita e il fine della pianta), nelle opere artificiali invece le cause sono distinte ed esterne alla sostanza (ad esempio una casa ha come materia i mattoni, come forma il progetto dell'architetto, come causa efficiente il muratore, come fine l'abitare).

Il divenire come passaggio dalla potenza all'atto

Il tema del **divenire** (del mutamento) è centrale nella riflessione di Aristotele. Una cosa è quella che è per via dello specifico rapporto di materia e forma (sinolo), ma come si spiega il fatto che le cose mutino nel tempo pur rimanendo sempre se stesse? Ad esempio, Socrate è stato bambino, poi ragazzo e infine vecchio, ma non ha mai cessato di essere Socrate. Come si spiega dunque il fatto che

le cose pur mutando permangano della stessa sostanza? Per farlo Aristotele introduce i concetti di potenza e atto: il divenire è il passaggio dalla potenza all'atto. La **potenza** è la possibilità della materia di assumere determinate forme. Per esempio l'uovo è in potenza un pulcino e un pulcino è in potenza una gallina. L'**atto** è la realizzazione di fatto di quella potenza. Il pulcino è l'atto dell'uovo (il pulcino è l'uovo che è diventato quello che per sua natura doveva diventare), la gallina lo è del pulcino. L'atto può essere anche concepito come la realizzazione o la perfezione attuata di una sostanza (in greco Aristotele definisce l'atto come *entelécheia*, ovvero realizzazione o perfezione) per questo Aristotele afferma che l'atto viene prima (dal punto di vista sia ontologico che logico) della potenza (in un certo senso si potrebbe dire che per Aristotele la gallina viene prima dell'uovo).

Dio

Dio come atto puro

Il divenire è dunque passaggio dalla potenza all'atto. Poiché tutto ciò che esiste non smette mai di divenire (il bambino diventa ragazzo poi uomo, ecc.) allora ogni cosa è sempre allo stesso tempo atto e potenza (il pulcino è l'atto dell'uovo, ma anche in potenza rispetto alla gallina). Ci si può chiedere se esista qualcosa che è puro atto senza potenza, ovvero un essere che non diviene perché la sua esistenza non ha alcuna potenzialità che deve ancora essere realizzata. Secondo Aristotele tale essere esiste ed è Dio. **Dio** è un essere **perfetto**, **immobile**, **assolutamente in atto privo di qualsiasi potenzialità**.

La dimostrazione dell'esistenza di Dio. Dio come motore immobile

Ma come facciamo ad essere sicuri che tale essere esista realmente?

Aristotele fornisce una celebre **dimostrazione dell'esistenza di Dio basata sul movimento** che diventerà un pilastro della teologia di tutti i tempi. Tutto ciò che si muove è mosso da altro e questo a sua volta da altro ancora; poiché non si può andare indietro all'infinito nella serie dei movimenti, altrimenti nulla si muoverebbe, bisogna ammettere che esista un essere che muove senza essere mosso: tale essere è Dio, inteso come **motore primo** o **motore immobile**.

Dio dunque è motore immobile, atto puro e forma pura (assolutamente privo di materia).

Dio non crea il mondo ed è indifferente rispetto alle sue sorti. Dio è causa finale e muove il mondo come oggetto d'amore.

Una volta dimostrata la sua esistenza ci si chiede quale rapporto esista fra Dio e il mondo.

Su questo punto si consuma la più grande differenza fra la concezione aristotelica di Dio e quella che sarà invece la concezione giudaico-cristiana. Per Aristotele, infatti, Dio non crea il mondo, ma lo attrae a sé, come oggetto d'amore. Il mondo è eterno e da sempre si muove attratto verso Dio; ciò fa sì anche che tutto sia ordinato. **Dio** dunque è **causa finale** e **non efficiente** del mondo (attrae a sé il mondo, ma non lo crea). Dio muove senza essere mosso, metaforicamente come una calamita agisce nei confronti del metallo. L'universo è ordinato perché tende verso Dio. Non è Dio a intervenire direttamente, il mondo si auto-ordina aspirando a Dio. Dio, poiché è perfetto e non gli manca nulla, non interviene nel mondo ed è indifferente rispetto alle vicende umane (si noti la distanza rispetto all'antica mitologia e storia degli eroi, piena di interventi di dei e dee a sostegno o contro gli uomini, a volte per vendetta, altre volte per permettere che il destino si compia, ecc.).

Dio come pensiero di pensiero

Se Dio non interviene nelle cose del mondo, in che cosa consiste la sua attività? Dio è perfetto e la cosa più perfetta, secondo Aristotele, è pensare. Dunque esistere per Dio significa pensare. A che cosa pensa un essere perfetto come Dio? La risposta è piuttosto semplice, pensa alla cosa più perfetta che ci sia, ovvero se stesso. Dio dunque è **pensiero di pensiero**, ovvero allo stesso tempo atto e oggetto della sua attività.

A Dio non manca nulla, è puro atto, pura forma, eterno, immutabile, immobile; pensa eternamente a se stesso come somma perfezione e questa vita è la **beatitudine** più alta che si possa immaginare. Gli uomini si trovano nella condizione di pensare e di pensare alle cose più alte e perfette solo in certi momenti della loro giornata e della loro vita. Dio invece si trova in questa condizione sempre, pertanto la beatitudine umana è imperfetta perché limitata nel tempo, quella divina è invece perfetta perché eterna.

4. La fisica

Che cosa studia la fisica

Mentre la metafisica si occupa delle cause e dei principi primi, di ciò che è comune a tutti gli esseri e del motore immobile (Dio), la fisica si occupa della **natura** (in greco “natura” si dice physis), vale a dire degli enti concreti del mondo. Per Aristotele lo studio della natura è importante, lo dimostrano i vari filoni di ricerca e le varie opere ad essa dedicate.

Tutte gli enti del mondo hanno due cose in comune: 1) sono degli “esseri” (di questo si è discusso nella metafisica); 2) sono soggetti a movimento. Questo secondo aspetto è proprio ciò di cui si occupa la fisica: mentre la metafisica studia l'essere che è comune a tutte le cose, **la fisica ne studia il movimento**. Per Aristotele studiare le cose dal punto di vista fisico significa studiare le tipologie del movimento e le sue cause.

I vari tipi di movimento

Secondo Aristotele vi sono **quattro tipi di movimento**:

1. il **movimento sostanziale**, cioè quello per cui un essere si genera (nasce) e si corrompe (cessa di esistere)
2. il **movimento qualitativo**, cioè quello per cui un essere muta nel tempo
3. il **movimento quantitativo**, cioè quello per cui la materia di un essere aumenta o diminuisce
4. il **movimento locale**, cioè quello per cui un corpo si sposta da una posizione ad un'altra

Il movimento locale è quello più importante e che per certi aspetti contiene in sé anche gli altri. Vi sono 2 specie di **movimento locale**:

1. il **movimento circolare** intorno al centro del mondo, che è proprio solo dei corpi celesti, i quali essendo composti di un solo elemento, detto etere, sono immutabili, ingenerabili e incorruttibili
2. il **movimento dall'alto verso il basso** e **dal basso verso l'alto**; questi ultimi movimenti caratterizzano invece i corpi terrestri, che sono costituiti dai 4 elementi (acqua, aria, terra, fuoco) e come tali nascono e muoiono (sono soggetti a generazione e corruzione) e mutano nel tempo

La teoria dei luoghi naturali

Per spiegare il movimento dall'alto verso il basso e viceversa Aristotele conia la **teoria dei luoghi naturali**, secondo la quale ciascun elemento terrestre (acqua, aria, terra, fuoco) ha un suo luogo naturale verso cui tende a ritornare ogni volta che viene allontanato da esso. Ecco lo schema dei luoghi naturali:

- terra → basso
- acqua → sopra la terra
- aria → sopra l'acqua
- fuoco → sopra l'aria

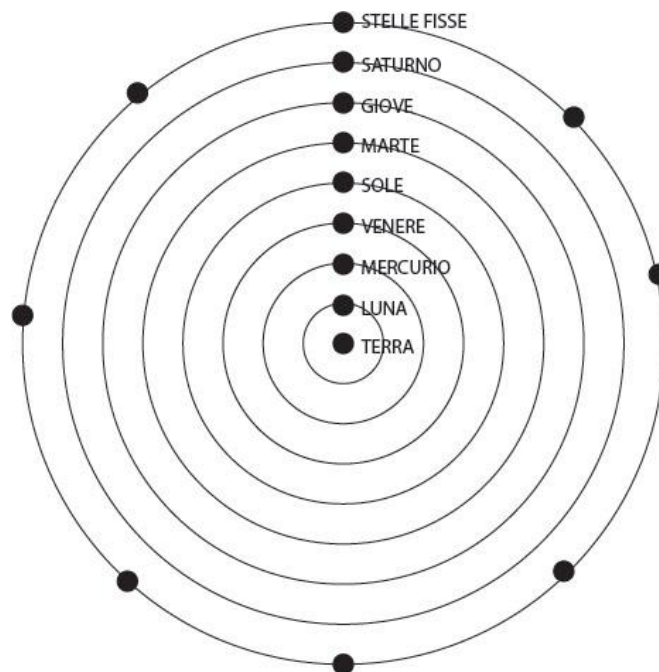
Infatti, osserva il filosofo, se si lascia cadere un sasso (che è fatto prevalentmente dell'elemento terra) nell'acqua esso affonda; una bolla d'aria invece nell'acqua tende a risalire in superficie; infine il fuoco libera le sue fiamme verso l'alto.

Cosmologia: il sistema aristotelico-tolemaico

Aristotele non concepisce l'**universo** come infinito (infinito per i greci è sinonimo di incompiuto, quindi di imperfetto), ma come **finito** (perché solo ciò che è finito può essere perfetto), inoltre gli attribuisce una forma sferica. L'universo è dunque una grande sfera che contiene ogni cosa. Al centro di questa sfera si trova la terra; gli altri pianeti e le stelle girano attorno ad essa (**concezione geocentrica**). Questa teoria è giustificata dall'idea che il nostro mondo è costituito prevalentemente di terra e acqua, i quali, secondo la teoria dei luoghi naturali, sono elementi che si collocano in basso e il basso in una sfera è il centro. Gli altri corpi celesti, luna compresa, sono invece fatti di etere e per questo il loro luogo è al di sopra della terra.

C'è dunque un rigido **dualismo** (opposizione) **tra mondo terrestre o sublunare e mondo celeste**. Il primo, costituito dai 4 elementi, è imperfetto e i corpi che ne fanno parte nascono (si generano), mutano (si alterano) e muoiono (si corrompono); il secondo, costituito di etere, è perfetto e i pianeti che lo costituiscono da sempre e per sempre si muovono di moto circolare uniforme.

Lo schema riportato qui sotto rappresenta la concezione cosmologica di Aristotele: al centro c'è la terra, sopra di essa ci sono le sfere circolari sulle quali sono incastonati i pianeti, nell'ultima sfera non c'è un solo pianeta ma una molteplicità di stelle. Le sfere si muovono giornalmente verso ovest e con esse i pianeti. Per far sì che una sfera si muova è necessario che ci sia un motore in atto, pertanto ci saranno tanti motori quante sono le sfere, ma tutti questi motori fanno capo al motore primo immobile.

La **concezione** di Aristotele è dunque **geocentrica**. Il modello, perfezionato da **Tolomeo** nel II secolo d.C., rimarrà in vigore fino alla rivoluzione astronomica operata da Copernico e da Galileo (eliocentrismo: è il sole ad essere al centro del sistema e la terra ruota attorno ad esso come tutti gli altri pianeti).

Lo spazio

Aristotele concepisce lo spazio come un luogo e il luogo è sempre luogo di qualcosa, è la superficie che delimita il corpo. Pertanto per Aristotele l'esistenza del vuoto non è ammissibile. **Lo spazio è il limite o il contenitore di un corpo**. L'universo è lo spazio (luogo) che contiene tutti gli altri spazi (luoghi), al di fuori di esso non c'è nulla.

Il tempo

Aristotele concepisce il tempo solo come **numero del movimento secondo il prima e il poi**, ovvero come misurazione del movimento. Il tempo, inoltre, presuppone un'anima che lo misuri (alcuni hanno visto in questa concezione un'anticipazione delle visioni soggettivistiche moderne del tempo, anche se resta vero, tuttavia, che Aristotele concepisce il divenire come una condizione oggettiva delle cose)

5. La psicologia e la conoscenza

L'anima e le sue tre funzioni

La **psicologia** (che per Aristotele è una parte della fisica) **studia l'anima**, definita dal filosofo come **forma del corpo** (l'atto finale [entelécheia] di un corpo naturale che ha la vita in potenza). Quindi l'anima non esiste mai disgiunta dal corpo di cui è forma e quando muore il corpo anche l'anima perisce. Essa è la facoltà che fa vivere il corpo: il corpo ha la vita in potenza ed è l'anima ciò che permette a quella vita in potenza di diventare vita in atto, quindi l'anima è ciò che fa vivere il corpo.

Aristotele sostiene che vi siano **tre funzioni dell'anima**, ma queste non sono presenti in tutti gli esseri:

- **funzione vegetativa**, propria delle piante, permette la nutrizione e la riproduzione
- **funzione sensitiva**, propria degli animali, permette le sensazioni e il movimento
- **funzione intellettiva**, propria dell'uomo, permette la conoscenza razionale

La conoscenza

Per Aristotele la conoscenza inizia sempre dalle **sensazioni** (oltre ai 5 sensi c'è anche un “senso comune” che permette il “sentire di sentire”, cioè la consapevolezza di avere una sensazione e la percezione di caratteristiche che implicano più sensi, come il movimento, la quiete, la figura, la grandezza, il numero e l'unità). Una volta che si sono attuate più sensazioni entra in gioco l'**immaginazione**, che consiste nel produrre immagini mentali generiche (rappresentazioni schematiche) delle cose (ad esempio dopo aver percepito una serie significativa di cavalli mi formo l'immagine mentale del cavallo). Alla fine è la volta dell'**intelletto,** che attraverso i dati offerti dalla sensibilità e dall'immaginazione forma i concetti razionali (ad esempio la definizione di cavallo) alla base della nostra conoscenza. L'intelletto opera astraendo la forma dalle cose. Le forme sono sempre insite nelle cose (tutto ciò che esiste è sempre unione di materia e forma, non si dà mai una forma separata dalla materia), esse possono dirsi separate solo nella mente che **astraendole** formula i concetti.

Questo modo di intendere il meccanismo della conoscenza può essere definito una forma di **empirismo**, in quanto ritiene che ogni nostra conoscenza cominci con l'esperienza e con le sensazioni (il contrario è l’innatismo, posizione filosofica sostenuta da Platone, secondo la quale esistono idee innate, che cioè sono in noi sin dalla nascita senza essere state ricavate dall’esperienza).

Relativamente alla conoscenza c'è un'ultima questione piuttosto complicata che Aristotele affronta senza peraltro chiarirla compiutamente. Poiché l'intellegibile (il concetto) esiste nel sensibile e poiché l'intelletto conosce in potenza gli intellegibili, è necessario che vi sia qualcos'altro già in atto che faccia passare l'intelletto dalla possibilità di conoscere alla conoscenza in atto. Questo qualcosa Aristotele lo chiama **intelletto attivo**. Per capire meglio la questione si può far riferimento alla luce e

ai colori: i colori se considerati nell'oscurità sono tali solo in potenza, quando una luce li illumina diventano colori anche in atto; come la luce permette alla vista di vedere i colori, così l'intelletto agente permette agli intellegibili di essere conosciuti e quindi permette all'intelletto in potenza di diventare intelletto in atto (permette all'intelletto di passare da una conoscenza in potenza ad una conoscenza in atto).

6. L'etica

Il fine ultimo dell'agire umano è la felicità, che consiste nel vivere secondo ragione

L'**etica** rientra fra le scienze pratiche che hanno come fine quello di disciplinare l'azione. Mentre la **politica** si occupa dell'agire collettivo, l'etica si occupa dell'agire individuale. Per comprendere qual è il modo giusto di comportarsi, bisogna prima di tutto capire in vista di quali i **fini** l'uomo agisce. Alcuni fini sono validi solo in relazione ad altri: per es. gli uomini ricercano la ricchezza non in quanto tale, ma perché con essa possono soddisfare tutti i loro piaceri. Vi è però un fine ultimo che l'uomo ricerca per se stesso e non per ottenere altro, ovvero la **felicità.** Essa è detta da Aristotele **bene sommo**.

Quando l'uomo è felice? **Ogni essere è felice nella misura in cui realizza adeguatamente la propria natura** (ad esempio, proprio del suonatore è suonare, quindi egli sarà felice quando suona bene). Qual è dunque la natura dell'uomo?

Ciò che differenzia l'uomo da qualsiasi altro essere non è soltanto il fatto che vive e ha funzioni fisiologiche (ciò è comune infatti anche alle piante e agli animali), o che avverte sensazioni (ciò è comune anche agli animali). Proprio unicamente dell'uomo è invece la ragione. Pertanto, come il suonatore virtuoso è colui che suona bene, così l'uomo virtuoso è colui che conduce una **vita razionale**. Quando l'uomo vive seguendo la ragione allora è virtuoso e quindi è felice (il piacere, infatti, accompagna sempre qualsiasi attività quando è compiuta alla perfezione).

Vivere secondo ragione non significa necessariamente fare a meno dei beni esteriori, come la ricchezza, il potere, la bellezza, ecc.; anzi essi possono favorire il raggiungimento della felicità con la loro presenza (o ostacolarlo con la loro assenza), ma non rappresentano essi stessi la felicità, che invece risiede unicamente nella virtù, ovvero nel farsi guidare dalla ragione.

Virtù etiche e virtù dianoetiche

Vivere secondo la ragione in senso stretto significa dedicare interamente la propria vita alla conoscenza e alla contemplazione, ma sono pochi coloro in grado di farlo; gli uomini, perlopiù, conducono una vita sottoposta a continue necessità e passioni. Non significa però che anche le persone comuni non possano essere virtuose. Aristotele, infatti, distingue tra **due tipi di virtù**: quelle **etiche** e quelle **dianoetiche**; le seconde consistono nella pura conoscenza razionale e solo pochi le possiedono, le prime, invece, nel disciplinare gli istinti attraverso la ragione e sono appannaggio di tutti.

Virtù etiche

Le passioni non sono di per sé negative, lo diventano solo quando restano indisciplinate. Le virtù etiche sono quelle che ci consentono di **guidare le nostre passioni** e di evitare che degenerino in qualcosa di nocivo. In generale la virtù etica consiste in un **giusto mezzo tra due eccessi contrapposti**, ad esempio:

- Coraggio = giusto mezzo fra viltà e temerarietà;
- Temperanza = giusto mezzo tra intemperanza e insensibilità;
- Generosità = giusto mezzo fra avarizia e prodigalità;
- Magnanimità = giusto mezzo tra la vanità e l'umiltà;

- Mitezza = giusto mezzo tra l'iracondia e indolenza.

Fra le virtù etiche la più importante è la **giustizia**, che in un certo senso racchiude in sé tutte le altre.

Considerato che è virtuoso l'uomo che sa cogliere il giusto mezzo: come si diventa tali? Per Aristotele, la virtù non è qualcosa che si possiede dalla nascita, essa si acquisisce, invece, attraverso l'**abitudine**: a forza di compiere atti virtuosi si diventa virtuosi (la virtù è un *habitus*, un'abitudine). Ma che cosa fa sì che un uomo sia portato a compiere inizialmente atti virtuosi? È l'**educazione** che ci permette di sapere che cosa è virtuoso e che cosa non lo è e ci spinge ad agire in modo corretto; senza la comunità di riferimento non sarebbe possibile dare avvio ad alcun comportamento giusto. L'azione virtuosa deve però essere **interiorizzata**, fino a che non sarà più necessario avere qualcuno che ce la indichi, poiché sarà diventata un'abitudine e ci verrà spontaneo seguire il giusto mezzo.

Virtù dianoetiche

Se è vero che le virtù etiche sono alla portata di tutti è anche vero che la realizzazione massima per l'uomo comporta un livello di virtù ulteriore che non tutti sono in grado di raggiungere. Le virtù più alte sono, infatti, quelle dianoetiche, ovvero la sapienza, l'intelligenza, la scienza, la saggezza e l'arte.

- **Sapienza** = capacità di conoscere i principi e di effettuare dimostrazioni (il sapiente è quindi colui che ha sia la virtù dell'intelligenza che quella della scienza)
- **Scienza** = capacità di effettuare dimostrazioni a partire dai principi noti
- **Intelligenza** = capacità di conoscere i principi delle scienze
- **Saggezza** = capacità di agire in maniera corretta (saggio è colui che in una data situazione sa compiere la scelta giusta)
- **Arte** = capacità di produrre oggetti in modo corretto

Va sottolineato che mentre per Platone il sapiente è anche saggio (infatti colui che ha visto le Idee è anche il più adatto a governare la città), per Aristotele invece chi è sapiente non è detto che sia anche saggio, il primo, infatti, conosce le realtà più alte, il secondo, invece, avendo la disposizione ad agire bene è anche colui che può compiere le scelte più giuste per la comunità.

7. La politica

Differenze rispetto a Platone

Anche in questo caso per affrontare la teoria politica di Aristotele è bene partire dal confronto con Platone. Quest'ultimo aveva tracciato nella *Repubblica* il modello di Stato ideale, al quale le comunità esistenti dovevano avvicinarsi il più possibile. Aristotele invece parte dal basso, non si preoccupa di definire un modello ideale di Stato, ma analizza le costituzioni degli **Stati esistenti** in modo da individuarne le diverse **tipologie**.

Le diverse tipologie di Stato e le rispettive forme corrotte

Non esiste una costituzione ideale: una costituzione infatti può essere adatta per una città e un'altra per un'altra città. A prescindere dalla costituzione adottata, ciò che è importante è che essa non degeneri nella sua forma viziosa, cosa che accade quando invece di perseguire l'interesse comune, chi comanda fa il proprio interesse. Aristotele individua **tre tipi di costituzioni a cui corrispondono altrettante forme degenerate**, così come riportato nel seguente schema:

A chi appartiene il potere	Forma corretta o fisiologica (quando chi governa persegue l'interesse comune)	Forma corrotta o degenerata (quando chi governa persegue un interesse privato)
Se il potere appartiene a un solo uomo	**Monarchia**, quando governa uno solo nell'interesse della comunità	**Tirannia**, quando governa uno solo facendo il proprio interesse a scapito della comunità
Se il potere appartiene a un ristretto gruppo	**Aristocrazia**, quando quei pochi che hanno il potere sono anche i migliori (Aristokratía infatti deriva dalle parole greche áristos = il migliore' e kratéō = comando)	**Oligarchia**, quando quei pochi che comandano non sono i migliori, ma soltanto i più ricchi
Se il potere appartiene a una moltitudine	**Politìa** (oggi diremmo democrazia), quando a comandare è la maggioranza del popolo (nel caso dei greci quindi la classe media)	**Democrazia** (oggi diremmo demagogia), quando a governare sono i poveri (che quindi secondo Aristotele useranno il potere per se stessi e non per tutti)

Preferenza per la Politìa

Benché ogni forma di governo sia corretta finché non degeneri nel suo corrispettivo vizioso, tuttavia Aristotele in diversi passi mostra una certa preferenza per la **Politìa**, vista come una sorta di via di mezzo tra due eccessi opposti, ovvero l'oligarchia e la democrazia, in cui a dominare non sono né i ricchi, né i poveri, ma la classe media. La medietà è anche il criterio per definire altre caratteristiche auspicabili dello stato (media densità demografica, media espansione territoriale,...)

8. L'arte

L'arte coglie il verosimile

Anche in questo campo la visione di Aristotele si differenzia notevolmente da quella di Platone. Per quest'ultimo, infatti, l'arte era da condannare in quanto copia di una copia (l'arte imita il mondo reale che a sua volta è copia di quello delle Idee). Aristotele, invece, ritiene che l'arte sia più di una semplice copia della realtà: l'artista rappresentando la realtà ne coglie l'essenza universale. Ad esempio, quando lo scrittore descrive un personaggio e racconta ciò che gli accade, non sta compiendo una semplice descrizione di un individuo particolare, ma attraverso quel personaggio vuole rappresentare qualcosa di generale in cui tutti gli uomini possano rispecchiarsi. L'arte, a differenza della storia, non descrive semplicemente ciò che è o ciò che è accaduto, ma rappresenta il **verosimile**, ovvero ciò che può essere, ciò che può accadere e in questo senso ha un alto valore conoscitivo. Sebbene l'arte non sia in grado di conoscere l'universale (il vero), come invece fa la scienza, tuttavia essa riesce a cogliere qualcosa di analogo all'universale, vale a dire il verosimile e riesce quindi a fornire modelli di cose artificiali, naturali e di persone.

La tragedia e il suo valore catartico

Dell'opera che Aristotele aveva dedicato alla teoria dell'arte a noi è giunto solo il primo libro, dedicato alla tragedia (è probabile che ve ne fosse anche un secondo sulla commedia). Per Aristotele,

la tragedia ha un grande valore morale, in quanto svolge una **funzione catartica** (di purificazione): gli spettatori sono sottoposti a passioni forti e violente, ma anziché viverle in prima persona le vedono rappresentate sulla scena (oggettivate, ovvero rese oggetto) e questo fa sì che essi possano prenderne coscienza ed alla fine sentirsi come liberati (questa è un'esperienza che ognuno di noi avrà certamente vissuto: quando guardiamo un film drammatico, se il film è ben fatto, durante la proiezione siamo sottoposti a tutta una serie di passioni e capita che noi stessi soffriamo con i protagonisti, ma alla fine avvertiamo come un senso di liberazione e leggerezza; abbiamo imparato a conoscere meglio le nostre emozioni e siamo pertanto diventati più consapevoli e maturi).

Capitolo 6

Le filosofie dell'ellenismo

1. Il Contesto politico-culturale

L'Età ellenistica copre un arco di tempo che va dalla morte di Alessandro Magno (323 a.C.) alla conquista romana dell'Egitto (31 a. C.), il più importante regno che si afferma dopo lo smembramento del vasto impero macedone. Con l'affermarsi di questa epoca storica e il sorgere di g**randi monarchie** sul modello orientale viene definitivamente superato l'orizzonte politico e culturale della polis: la partecipazione politica dei cittadini greci cede il posto a una classe di professionisti e funzionari che rispondono direttamente al sovrano, l'agorà perde la sua funzione tradizionale e diventa un semplice luogo di commercio. Inoltre si assiste alla diffusione della cultura greca verso Oriente, che al tempo stesso la influenza dando vita a forme inedite di pensiero e a nuove visioni del mondo.

In questo contesto politico-culturale, l'uomo greco continua valorizzare il tema della libertà, in una dimensione che tuttavia non è più politica, come nell'Età classica, ma essenzialmente morale. Libera non appare più la polis di contro ai regni orientali, ma l'interiorità dell'uomo, indipendentemente da condizioni sociali, di età o razza: la distinzione stessa tra Greco e barbaro tende a indebolirsi, mentre va affermandosi l'idea di una **comune umanità** che non si riduce ai confini della polis o delle sue colonie. Al tempo stesso, ci si ritrae sempre più nella **sfera privata**, nella consapevolezza che la propria realizzazione non passa più, come pensava ancora Aristotele (sebbene fuori tempo massimo), per la partecipazione alla vita politica.

È così che si affermano, soprattutto tra le classi popolari, nuovi culti iniziatici e nuove forme di religiosità, meno legate alla dimensione pubblica e più attente al raggiungimento di una salvezza personale: agli antichi culti come quello di Dioniso vengono perciò affiancandosi il culto di Iside o di Cibele, entrambi di origine orientale, mentre, sempre da Oriente, si diffondono in Grecia l'astrologia e la magia, soprattutto a fini terapeutici.

2. Caratteri generali della filosofia dell'Età ellenistica

Va da sé che anche la filosofia subisce il mutato clima dell'epoca. Le principali correnti filosofiche dei questo periodo storico - l'*epicureismo*, lo *stoicismo* e lo *scetticismo* - si differenziano dalla filosofia dell'Età classica per (1) una minore attenzione per le vaste sintesi e (2) per l'accentuarsi di interessi di carattere etico-morale.

Il primo punto si comprende se messo in relazione ai progressi della ricerca scientifica dell'epoca di cui diventa simbolo la Scuola di Alessandria d'Egitto, fondata sotto la dinastia dei Tolomei. Scienze come l'astronomia (Aristarco), la geografia (Eratostene), la matematica (Archimede) e la geometria (Euclide), tendono a specializzarsi in campi disciplinari separati e quindi appaiono poco interessate alle ampie sintesi filosofiche.

Il secondo punto, la prevalenza dell'**interesse morale**, è collegato in qualche modo al primo, oltre che alla nuova sensibilità dell'epoca. I nuovi filosofi sono ben consapevoli delle mutate condizioni politiche, e considerano improponibile una posizione come quella di Platone che faceva della filosofia

il principale strumento di rinnovamento della politica. Inoltre, osservando lo straordinario sviluppo delle scienze, essi si rendono conto che la filosofia ha ben poco da dire nel campo della ricerca pura. Insomma, né la figura del re-filosofo né quella del ricercatore disinteressato appaiono ideali praticabili.

Di qui l'interesse per la morale. I filosofi dell'Età ellenistica, infatti, sostengono il valore originariamente formativo della filosofia, di quella che Socrate aveva chiamato cura dell'anima o vita esaminata. Fedeli e al tempo stesso rinnovatori della **lezione socratica**, essi guarderanno alla **filosofia come alla via maestra verso la realizzazione di sé**. Questo non significa che abbandoneranno i classici ambiti disciplinari della filosofia (la fisica, ad esempio); significa piuttosto che questi ambiti verranno studiati non per se stessi ma come momenti essenziali alla fondazione di un'etica, mentre l'etica non riguarderà tanto la definizione di cos'è la bontà o la saggezza, quanto invece com'è che si diventa buoni e saggi.

3. Epicuro

La vita

Figlio di un maestro di scuola e di una maga, Epicuro nasce a Samo nel 341 a.C. Qui, sin da giovanissimo coltiva gli studi filosofici, leggendo in particolare le opere di Platone e Democrito, sotto la guida del suo maestro Panfilo. A diciott'anni si trasferisce ad Atene, dove è probabile abbia frequentato le lezioni di Aristotele. Dopo Atene, si sposta prima a Colofone, poi a Mitilene, e quindi a Lampasco, dove si forma il primo gruppo di discepoli. In tarda età ritorna ad Atene, dove fonda una comunità di discepoli-filosofi chiamata Il Giardino, improntata ai suoi principi filosofici e morali. Muore ad Atene, circondato dagli amici, nel 271 a. C.

Le opere

Delle oltre trecento opere scritte da Epicuro, se ne sono conservate solo poche e di alcune (*Sulla natura*) abbiamo solo frammenti. Oltre alle *Massime capitali*, che gli allievi di Epicuro imparavano a memoria, le sue opere arrivate fino a noi sono la *Lettera a Meneceo*, che tratta argomenti morali, la *Lettera a Erodoto*, che tratta di argomenti naturali, la *Lettera a Pitocle* che tratta di questioni meteorologiche.

La filosofia dell'epicureismo

Caratteri generali della filosofia di Epicuro

Epicuro ha un concezione strumentale della filosofia: la filosofia è la via, lo strumento, per raggiungere la felicità. Questo significa che la filosofia non ha valore per se stessa, non è una pura ricerca disinteressata dei principi primi della natura o dell'essere. Il suo fine è pratico: liberare l'uomo da tutto ciò che ne ostacola la realizzazione. Poiché, per l'uomo, realizzarsi significa essere felice, il fine della filosofia è consentire all'uomo il raggiungimento della felicità.

Bisogna aggiungere che, a partire da Socrate, la filosofia greca ha sempre nutrito un rapporto molto stretto con l'etica e la realizzazione di sé. L'idea che la filosofia sia una disciplina teorica e disinteressata ai problemi dell'uomo in carne ed ossa si affermerà solo nell'Età moderna. Per i Greci la filosofia è sempre collegata alla vita, tanto che i termini filosofo e saggio vengono spesso considerati sinonimi. Tuttavia, se questo è vero, lo è altrettanto che nell'Età classica, nell'Età di Platone e Aristotele, sono predominanti gli interessi metafisici. Con Epicuro diventa invece predominante l'interesse etico-pratico.

La filosofia come Quadrifarmaco

Che tutti gli uomini, da sempre, aspirino alla felicità è un dato naturale. Il problema è che si tratta di un'aspirazione spesso frustrata. Ci sono diversi ostacoli che sembrano frapporsi tra l'uomo e la sua realizzazione. Per essere felice l'uomo dovrebbe liberarsi quindi da questi ostacoli, ma come fare? Epicuro risponde a questa domanda chiedendo aiuto alla filosofia, considerata come una vera e propria *terapia dell'anima*. La filosofia deve guarire l'uomo da tutto ciò che ne ostacola la realizzazione. Poiché i principali ostacoli che si frappongono tra noi e la felicità sono quattro, Epicuro definisce la filosofia come un *quadrifarmaco*.

Da che cos'è ostacolato il raggiungimento della felicità? Dal timore verso gli dèi, dalla paura della morte, dalla convinzione che il piacere sia irraggiungibile e dall'esistenza stessa del dolore. Ci troviamo di fronte a quattro ostacoli apparentemente insormontabili, tanto che possiamo considerarli come le principali forme del *male* che attanaglia l'uomo. Tuttavia, Epicuro è convinto che la filosofia possa aiutarci a superarli: «Non sono da temere gli dèi; non è cosa si cui si debba stare in sospetto di morte; il bene è facile da procurarsi; facile a tollerarsi è il male».

Come fa la filosofia a curare l'uomo dai mali che lo affliggono? Dimostrando che quelli che egli considera mali in realtà non lo sono: dimostrando che si tratta di semplici *opinioni* senza contatto con la realtà, ad esempio dimostrando che ci illudiamo a temere gli dei o ad aver paura della morte. Ma se le cose stanno così, allora bisogna sapere con certezza che cos'è la realtà. In particolare, è studiando la scienza della natura che è possibile andare incontro alle esigenze dell'uomo.

Partizione della filosofia

La filosofia di Epicuro si divide in tre parti *distinte ma strettamente connesse tra loro*: la canonica, la fisica e l'etica. L'ordine in cui vanno studiate queste tre discipline è sequenziale e immodificabile. Lo studio della filosofia deve iniziare quindi dalla canonica, per poi passare alla fisica e, infine, all'etica. Canonica e fisica sono subordinate all'etica: tutta la filosofia converge nell'etica, poiché la filosofia ha uno scopo etico-pratico. Al tempo stesso l'etica ha bisogno della canonica e della fisica per raggiungere il suo obiettivo: liberare l'uomo dal dolore e permettergli l'accesso al piacere. L'uomo può liberarsi dal male e attingere il bene (etica) solo se conosce con assoluta certezza (canonica) la struttura della natura (fisica).

La canonica

Caratteri generali della canonica

Col termine "canonica" Epicuro intende la **teoria della conoscenza**: essa deve offrire il canone (vale a dire il criterio, o la regola) che ci permette di distinguere il vero dal falso. Questa disciplina sta alla base dell'intera filosofia epicurea perché se non sapessimo distinguere il vero dal falso non riusciremmo nemmeno a elaborare una fisica vera, e quindi, dal momento che l'etica si sostiene sulla fisica, un'etica vera.

Epicuro individua il criterio della verità nell'evidenza. L'evidenza è ciò che si manifesta in maniera innegabile, rispetto alla quale non esiste un'evidenza contraria. Tre sono le evidenze che si impongono alla nostra mente: la sensazione, il piacere e il dolore, e la rappresentazione. Queste tre evidenze sono sempre vere, mai false.

L'evidenza che sta alla base di ogni nostra conoscenza è la **sensazione**. La sensazione è il prodotto dell'immagine della cosa che si imprime su di noi. Quando l'immagine si imprime nella memoria si produce la rappresentazione: un'immagine generica che registra le esperienze passate e ci permette di anticipare quelle future. Più rappresentazioni collegate tra loro formano un giudizio, vale a dire un'opinione che esprimiamo sulla realtà.

È impossibile che si incorra in errore rispetto alla sensazione, motivo per cui la sensazione è **sempre vera**. Questo significa che la sensazione è il criterio della verità. Quando incorriamo in errore su qualcosa, non è perché sia falsa la sensazione ma perché facciamo qualche errore di giudizio. Per

correggere gli errori del giudizio (le opinioni false), ed eventualmente per controllare se un giudizio è vero o falso, dovremmo quindi ritornare alla testimonianza dei sensi.

Dalla canonica alla fisica

Offrendo un criterio che ci permetta di distinguere il vero dal falso, la canonica assume un ruolo decisivo per l'elaborazione della fisica, vale a dire della teoria della natura, che Epicuro elabora sulla base dell'atomismo di Democrito. Ogni conoscenza deve fondarsi sull'evidenza. Per questo motivo lo studio della natura deve evitare ogni ricorso a concetti che non siano in qualche modo riducibili alla sensazione. Quando questo non è possibile occorrerà vedere se questi concetti siano o meno *coerenti* con l'evidenza attestata dalla sensazione.

Quest'ultimo punto è centrale poiché la fisica lavora con concetti non immediatamente riducibili ai sensi. Rispetto a un concetto come quello di vuoto, ad esempio, non disponiamo di un'evidenza corrispondente (nessuno tocca o vede il vuoto) ma possiamo comprendere se sia coerente con l'evidenza dei sensi. Infatti, che i corpi si muovano è un dato che percepiamo coi sensi, motivo per cui il vuoto è coerente con questa evidenza: se non ci fosse il vuoto come potremmo muoverci nello spazio?

La fisica

L'atomismo

La concezione della natura di Epicuro è in larga parte debitrice dell'atomismo di Democrito. Perché, tra le tante teorie dell'epoca, proprio l'atomismo? Essenzialmente per due motivi.

Il primo motivo è metodologico: Epicuro pensa infatti che solo Democrito abbia offerto una **teoria della natura coerente con l'esperienza** e quindi in linea con il canone. L'atomismo rappresenta la dottrina fisica maggiormente attinente all'esperienza dei sensi, l'unica sulla quale sia impossibile sbagliarsi e quindi l'unica sulla quale edificare una teoria vera.

Il secondo motivo è morale. Secondo Epicuro, dottrina dell'atomismo, essendo materialista e meccanicista, è anche l'unica in grado di escludere dalla spiegazione della natura qualunque intervento soprannaturale che si imponga all'uomo in maniera oscura e misteriosa. Questo significa che la fisica viene elaborata da Epicuro con un fine e un interesse morale: si tratta di avanzare un modello di natura che permetta all'uomo di liberarsi dalle sue paure più profonde, come quella della morte o del dolore.

La prima tesi che Epicuro ricava da Democrito è ontologica: se ci si chiede cosa significhi esistere, bisogna rispondere che esistere significa agire o subire un'azione da parte di qualcosa o qualcuno. Ma se è così, allora **solo i corpi esistono**, poiché solo i corpi possono agire o subire un'azione da parte di altri corpi (umani e non).

A sua volta - ed ecco la seconda tesi di origine democritea - **il corpo è un composto** di corpuscoli indivisibili che si muovono nel vuoto: gli **atomi**. Questo significa che eventi come la morte o la nascita non hanno nulla di misterioso, sono eventi del tutto naturali: la morte è la disgregazione degli atomi che compongono un corpo, mentre la nascita è data dalla composizione atomica che vanno a formare un dato corpo.

Terza tesi: **nulla viene dal nulla e nulla finisce nel nulla**. Se tutto è composto di atomi, e gli atomi a loro volta non sono ulteriormente scomponibili, allora tutto viene dagli atomi, nel senso che ne è composto, e tutto ritorna agli atomi, nel senso che morendo lascia gli atomi liberi di andare a comporre altri corpi. Questo significa che gli atomi sono di numero finito, ma possono dar vita a un infinito numero di combinazioni all'interno di un vuoto di estensione anch'essa infinita.

Quarta tesi: proprio perché le combinazioni tra atomi sono infinite, anche i mondi sono infiniti: ciascun mondo è soggetto a nascita e morte; morendo dà la possibilità di formarsi ad altri mondi, e questo all'infinito. Questa tesi si contrappone radicalmente a Platone, per il quale il mondo è dotato dal Demiurgo di un'anima che ha il compito di vivificarlo: per Epicuro il mondo non è un essere animato ma un composto di atomi, né esiste un Demiurgo al quale spetterebbe il compito di dargli

vita. Epicuro esclude qualsiasi intervento esterno alla produzione del mondo, al di fuori del movimento tra atomi. Per lo stesso motivo i mondi non sono eterni, ma destinati alla morte, mentre sono eterni i loro costituenti: gli atomi e il vuoto.

Il clinamen

Rispetto all'atomismo di Democrito quello di Epicuro si differenzia perché accentua l'elemento della *casualità* per spiegare l'incontro tra gli atomi. Secondo Epicuro gli atomi cadono nel vuoto lungo una traiettoria rettilinea e in proporzione del loro peso. Tuttavia, se si muovessero solo in linea retta non si capirebbe com'è che si incontrano. Epicuro introduce allora l'idea di una **deviazione casuale** - deviazione che in greco si dice parenkisis e che il poeta latino Lucrezio tradurrà clinamen - rispetto alla loro traiettoria: ad un certo punto, senza alcuna necessità e in maniera assolutamente imprevedibile, gli atomi deviano dalla loro traiettoria e finiscono per incontrarsi dando così vita ai composti. Che la deviazione sia imprevedibile significa che non è necessitata da una causa che la precede e che, come dirà Lucrezio, si produce in un momento e in un luogo incerti. Così, la teoria del clinamen introduce nel meccanicismo un elemento di assoluta indeterminazione: la deviazione infatti non risulta determinata dall'urto reciproco tra atomi dal momento che serve proprio a spiegare com'è che si urtano. Né è determinata dal loro peso, poiché il peso atomico serve a spiegare esclusivamente com'è che, in origine, la traiettoria degli atomi è perpendicolare.

La fisica, il timore degli dei, la paura della morte e del dolore

Lo studio della natura ha una grandissima importanza perché, agli occhi di Epicuro, ci permette di rispondere ai primi tre timori dell'uomo che ne impediscono la realizzazione: il timore degli dei, la paura della morte e la paura del dolore.

Innanzitutto pensiamo al **timore degli dei**. Secondo Epicuro, anche gli dei sono fatti di atomi e hanno la stessa forma dell'uomo (antropomorfismo). Tuttavia, essi si differenziano dagli uomini per due motivi strettamente collegati tra loro: sono incorruttibili e vivono in una condizione di beatitudine negli spazi vuoti esistenti tra un mondo e l'altro. In quanto composti di atomi continuamente rigenerati, gli dei sono immortali, e in quanto immortali sono anche beati: non conoscono ira o gioia, dolore o turbamento, e non provano né invidia né benevolenza per niente e nessuno.

Per questo motivo, **gli dei non hanno motivo di interessarsi della vita degli uomini**. Ecco perché non ha senso averne timore. Emozioni come la collera o il favore non appartengono loro. Gli dei dovrebbero allora essere oggetto di ammirazione per la loro condizione perfetta e beata, piuttosto che oggetto di timore. Ecco perché nella *Lettera a Meneceo* Epicuro afferma che l'uomo saggio, l'uomo che abbia raggiunto la realizzazione di sé, l'uomo che sappia godere della propria vita in maniera duratura, vivrà «come un dio» e «non è niente di simile ad un mortale». La condizione di pura beatitudine che caratterizza gli dei dovrebbe rappresentare un ideale verso il quale tendere con ammirazione e non una minaccia dalla quale guardarsi con paura e soggezione.

Il secondo timore che abbiamo tutti ma che grazie alla filosofia dovremmo abbandonare è la **paura della mort**e. Prima domandiamoci: com'è che i filosofi prima di Epicuro hanno risposto a questa paura? La soluzione ricorrente si è chiamata immortalità dell'anima. Se l'anima è immortale, è solo il corpo che muore. Ma per Epicuro questa soluzione non può essere accettata perché tutto per lui è fatto di atomi, tutto è corpo. Questo significa che *anche l'anima è fatta di atomi*, tanto che Epicuro arriva a chiamarla "corpo psichico". L'anima dunque, è fatta di atomi, solo che si tratta di atomi più sottili di quelli del corpo e sono diffusi in esso come un soffio caldo. Epicuro usa questa immagine del soffio per sottolineare l'invisibilità dell'anima, il fatto che è composta di atomi talmente sottili da non poterli vedere con gli occhi.

La prima caratteristica dell'anima è che è fatta di atomi. La seconda caratteristica è che l'anima è strettamente collegata al corpo, motivo per cui è solo grazie alla loro congiunzione che è possibile percepire il mondo esterno e provare le sensazioni. Un corpo senza anima non potrebbe sentire nulla, ma l'anima, che è sottile come un soffio, non potrebbe vivere fuori del corpo.

È così che arriviamo a capire perché è sciocco temere la morte. Non perché l'anima sia immortale. Cos'è, infatti, la morte? È la separazione dell'anima dal corpo, la disgregazione degli atomi che compongono l'una e l'altro. Ma se l'anima si separa dal corpo è impossibile sentire alcunché. Pertanto, non ha senso avere paura della morte perché quando noi ci siamo non c'è la morte, ma quando c'è la morte noi non ci siamo. E se noi non ci siamo cosa dovremmo temere?

Ma insieme alla paura della morte è anche la paura del dolore che viene superata: se il dolore è sopportabile, significa che è passeggero; se invece è acuto e insopportabile, porterà alla morte, che in questo modo finirà per rappresentare una vera e propria liberazione dal dolore.

L'etica

Un'etica per tutti gli esseri umani

Nelle prime righe della lettera a Meneceo Epicuro afferma che **se si vuol essere felici bisogna filosofare**. Se la filosofia non fosse indirizzata a questo fine sarebbe qualcosa di inutile, una vana speculazione che può interessare solo a qualche dotto studioso. Al contrario, la filosofia è aperta a tutti gli uomini, indistintamente, al di là di differenze di condizione sociale, economica o di età: «Né il giovane indugi a filosofare né il vecchio di filosofare sia stanco. Non si è né troppo giovani o troppo vecchi per la salute dell'anima».

Tutto questo significa che con l'etica arriviamo al culmine della filosofia di Epicuro, ciò che sin dall'inizio ne ha orientato la ricerca. Né la canonica né la fisica sarebbero comprensibili se non si ricordasse che il fine della filosofia è «meditare su ciò che procura la felicità, poiché se essa c'è abbiamo tutto, se essa non c'è facciamo tutto per possederla».

Felicità, piacere e bisogni

L'etica di Epicuro è un'etica eudaimonistica, dal termine *eudaimonia* che in Greco significa "felicità". Lo scopo dell'etica è il raggiungimento della felicità.

Ma che **cos'è la felicità**? Epicuro identifica la felicità con il **piacere**. Il piacere è il "canone" dell'etica. Che l'uomo, nell'intero arco della sua vita, insegua il piacere è un dato naturale impossibile da negare, così come è impossibile negare che rifugga il dispiacere. Il piacere, quindi, è il criterio attraverso il quale valutiamo ciò che per noi è bene, mentre il dispiacere è il criterio che ci permette di identificare ogni male. Ricordiamo, ad esempio, che, se gli dèi vivono in una condizione di beatitudine è perché il piacere è strettamente legato alla loro vita.

Una volta identificati felicità e piacere, dobbiamo chiederci in cosa consiste il piacere. Il piacere, secondo Epicuro, è la condizione che si accompagna alla **soddisfazione di un bisogno**. Ma esistono diversi **tipi di bisogno**: **bisogni naturali e bisogni artificiali**.

I bisogni naturali si distinguono a loro volta in *necessari* (quelli, come la fame e la sete, legati alle esigenze del corpo e che se non soddisfatti portano alla morte) e *non necessari* (quelli, come il mangiare molto o il dormire molto, che accrescono i bisogni naturali in maniera superflua). I bisogni artificiali Epicuro li definisce *non naturali e non necessari*, poiché sono legati a fini che esulano totalmente dalle richieste del corpo. Esempi di bisogni artificiali sono il desiderio di ricchezza o di gloria.

Secondo Epicuro, autentici bisogni sono *solo* quelli naturali e necessari. Ne consegue che anche *il piacere si distingue in autentico e inautentico*: il **piacere autentico** è solo quello che è procurato dalla soddisfazione di un bisogno naturale e necessario. Infatti, i bisogni naturali e non necessari possono portare il corpo al dispiacere (come quando si beve troppo e il corpo è nauseato), mentre i bisogni artificiali sono più spesso causa di turbamento e preoccupazione che di soddisfazione (come quando ci affanniamo correndo dietro al denaro o alla ricchezza).

Piacere cinetico e piacere catastematico

Partiamo dal **piacere inautentico**. Il piacere inautentico Epicuro lo chiama piacere cinetico, vale a dire piacere in movimento. È il piacere che non si accontenta mai di sé e va alla ricerca di altro

piacere, poiché non ci soddisfa mai. I bisogni naturali e non necessari e i bisogni artificiali producono solo piacere cinetico: i primi perché, non essendo necessari, sfociano nel superfluo, i secondi perché sono fonti di continuo turbamento.

Per Epicuro l'unico piacere autentico è quello che egli chiama catastematico. Il **piacere catastematico** è il piacere stabile, che, proprio perché stabile, non rincorre bisogni superflui. Ma in che consiste la stabilità del piacere catastematico? La sua stabilità deriva dal fatto di aver raggiunto una condizione di calma e di quiete dalla quale è assente qualsiasi turbamento dell'anima e qualsiasi dolore fisico. L'uomo felice, dunque, è l'uomo che ha raggiunto questa condizione di quiete, l'uomo che non rincorre bisogni inautentici e che, per questo stesso motivo, non cade nel turbamento dell'anima.

Il piacere catastematico coincide con l'assenza di turbamento e di dolore, una condizione che Epicuro chiama di **atarassia**. Questo significa che si tratta di un piacere *essenzialmente* legato alla sottrazione di dolore, che non elogia né incita in nessun modo alla sfrenatezza o alla mancanza di moderazione. Lo stesso Epicuro, nella *Lettera a Meneceo*, sottolinea questo punto, per evitare qualsiasi malinteso: «Quando diciamo che il piacere è il bene completo e perfetto, non ci riferiamo ai piaceri dei dissoluti, come credono alcuni che non conoscono o non condividono o interpretano male la nostra dottrina; il piacere per noi è invece non avere dolore nel corpo né turbamento nell'anima».

Se la felicità non coincide con qualsiasi piacere, ma solo con quello catastematico, bisogna domandarsi come sia possibile raggiungerlo. Secondo Epicuro la vita felice è «frutto di un sobrio calcolo»: questo **calcolo** è finalizzato all'eliminazione di tutto ciò che è superfluo e che finisce per produrre sofferenza o dispiacere. Banchetti e feste continue, ricerca spasmodica di partner sessuali, secondo Epicuro non danno una vita felice perché, anche se al momento sembrano dare piacere, molto presto finiscono per procurare turbamento. Al contrario, l'uomo davvero felice è colui che sa valutare quali bisogni sono necessari e quali no, sa calcolare in anticipo le conseguenze delle sue azioni, e quindi sa rinunciate a quei piaceri dai quali deriva un qualche dolore. Al tempo stesso sa che non ogni dolore è davvero tale, e che quello che in prima battuta può sembrare un dolore non sempre produce conseguenze dolorose.

In questo modo Epicuro risponde al quarto ostacolo che si frappone tra noi e la felicità: la convinzione che il piacere non sia raggiungibile. Questa falsa opinione nasce dall'ignoranza del piacere catastematico, dal fatto che ci si concentra esclusivamente sul piacere cinetico. In realtà, è quando si ha davvero bisogno di qualcosa che la soddisfazione di un bisogno dà un autentico piacere. «Una focaccia e un sorso d'acqua danno il più alto piacere a chi li gusti avendone realmente bisogno». Insomma, il piacere (e quindi la felicità) è non solo raggiungibile, ma a portata di mano.

Il saggio tra rifiuto della politica e elogio dell'amicizia

Colui che raggiunge il piacere catastematico è l'uomo *saggio*, simile agli dèi perché come loro vive nell'assenza di turbamento. **L'uomo saggio** sa distinguere i bisogni naturali da quelli che naturali non sono. Tra i bisogni non naturali, egli individua il desiderio di gloria, di possesso, l'ambizione personale. Per questo motivo, astenendosi da questi desideri, egli si astiene anche dalla politica. Gli uomini politici, infatti, vogliono imporsi sugli altri e sono mossi dall'ambizione, dalla sete di potere e di gloria. Il problema è che questi desideri tengono l'anima in tensione continua, senza mai permetterle di acquietarsi e quindi senza darle la possibilità di raggiungere un'autentica felicità. Questo rifiuto della politica Epicuro l'ha condensato in una celebre massima: "vivi nascosto". Vale a dire: l'uomo saggio si tiene al di fuori della politica, vive nascosto dalla polis.

Sia chiaro: Epicuro non pensa che la politica sia inutile; la **politica** è un male necessario che serve a governare gli uomini. Se tutti fossero saggi, la politica non servirebbe. Tuttavia, dal momento che solo una minoranza di uomini coltiva la saggezza, allora la politica diventa necessaria per mettere freno alla sfrenatezza e all'egoismo della maggioranza.

Dal momento che sa governarsi da sé, l'uomo saggio, dunque, non ha bisogno della politica. Questo, però, non significa che l'uomo saggio viva isolato dal reso degli uomini. Il saggio, infatti, coltiva un altro tipo di rapporto inter-umano: **l'amicizia**. Secondo Epicuro, l'amicizia è indispensabile

al raggiungimento della felicità, poiché nell'amico troviamo conforto e sicurezza, due condizioni necessarie all'atarassia.

Per Epicuro l'amicizia è talmente importante che lui stesso, oltre ad avere avuto molti amici, ha creato *Il Giardino*, una comunità di amici-filosofi, così chiamata perché collocata in una grande villa, acquistata dallo stesso Epicuro, e dotata di un giardino. In questa comunità erano accolte anche le donne e gli schiavi, che vivevano insieme al maestro, Epicuro, conducendo una vita sobria e improntata alla sua filosofia.

L'epicureismo a Roma

A causa del suo rifiuto della politica e della sua concezione della divinità come totalmente estranea alle vicissitudini umane, l'epicureismo si diffonderà a Roma molto lentamente. Nell'ambiente del circolo degli Scipioni, ad esempio, la filosofia di Epicuro era vista con sospetto perché considerata in contrasto con l'ordine della tradizione e del mos maiorum. Ecco perché l'epicureismo si affermerà solo con la crisi delle istituzioni repubblicane. Di questa affermazione testimonia il *De Rerum Natura,* l'importante poema filosofico in cui il poeta-filosofo Tito **Lucrezio** Caro (vissuto nel I a. C.) espone fedelmente la dottrina di Epicuro, celebrato come un vero e proprio Dio.

Tuttavia, rispetto alla serenità che attraversa le opere del maestro, in Lucrezio la filosofia di Epicuro appare come una lente attraverso la quale guardare alla miseria della condizione umana: a Lucrezio, infatti, la storia umana appare caratterizzata per il progressivo miglioramento materiale della vita ma, al tempo stesso, per la crescita dell'infelicità, con l'acuirsi dei contrasti tra persone e l'incremento, tra il popolo, della superstizione.

4. lo stoicismo

La filosofia dello stoicismo

Principali differenze tra stoicismo ed epicureismo

La seconda importante Scuola filosofica nata in Età Ellenistica è quella dello stoicismo. Questa corrente di pensiero prende il nome dal portico dipinto di Atene, la Stoà Pecile, dove il fondatore della Scuola, Zenone di Cizio, impartiva le sue lezioni.

Come l'epicureismo, lo stoicismo si caratterizza per la sua portata etico-morale: la filosofia non va intesa come una semplice speculazione intellettuale, ma deve portare l'uomo alla saggezza e condurlo a una vita buona. Epicureismo e stoicismo concordano, inoltre, nella descrizione dell'uomo saggio come uomo beato che non teme né il dolore né la morte, esemplificati dall'immagine (ricorrente sia tra gli epicurei che tra gli stoici) del toro di Falaride: uno strumento di tortura, ideato dal tiranno di Agrigento Falaride, a forma di toro, dentro il quale veniva rinchiuso il condannato e arroventato col fuoco. L'uomo che ha raggiunto la saggezza, dicono epicurei e stoici, sarebbe felice anche nel toro di Falaride.

Tuttavia, lo stoicismo si distingue dall'epicureismo principalmente per due aspetti.

La prima grande differenza riguarda il rifiuto della politica teorizzato e praticato dall'epicureismo: al contrario degli epicurei, gli stoici si impegnano nella vita politica e hanno elaborato importanti concetti, come quello di cosmopolitismo e di legge naturale, che diventeranno molto importanti nel corso dei secoli a venire (addirittura in Età moderna).

Il secondo aspetto che distingue lo stoicismo dall'epicureismo riguarda la sua stessa capacità di rinnovarsi nel tempo. La filosofia epicurea, infatti, appare immutabile e molto rigida: gli allievi di Epicuro ne mandavano a memoria le massime morali, senza apportarvi modifiche o sviluppi autonomi. La scuola stoica, al contrario, non si identifica con un singolo filosofo, motivo per cui ha

un'evoluzione e uno sviluppo che può essere suddiviso in tre fasi che coprono quasi cinque secoli: l'antica Stoà (IV-III a.C.), la media Stoà (II-I a.C.) e la tarda Stoà (I a.C. - II d. C.).

L'antica Stoà corrisponde alla fondazione della scuola stoica da parte di Zenone di Cizio e ai suoi primi sviluppi ad opera di Cleante di Asso e, sopratutto, Crisippo di Soli. È nell'antica Stoà che vengono elaborati i principali concetti filosofici dello stoicismo.

La media Stoà coincide con l'affermarsi dello stoicismo a Roma, grazie a Panezio che nel 144 a. C. entrò a far parte del circolo di Scipione Emiliano. La figura di Panezio è molto importante anche perché ha esercitato una grande influenza su Cicerone, lui stesso stoico. In questa fase i filosofi stoici partecipano attivamente alla politica romana: Posidonio, discepolo di Panezio e maestro di Cicerone, compì diverse missioni diplomatiche a Roma per conto della sua città natale Rodi e conobbe personalmente Gaio Mario.

La tarda Stoà viene anche chiamata Stoà romana: i suoi nomi più rappresentativi sono infatti Cicerone e Seneca, che scrivono in latino, lo schiavo Epitteto e l'imperatore Marco Aurelio, che scrivono in greco. In questa fase risulta predominante l'interesse per l'etica, mentre le speculazioni logiche o ontologiche vanno decisamente in secondo piano.

Partizione della filosofia

Come gli epicurei, anche gli stoici distinguono la filosofia in tre discipline fondamentali: la logica, la fisica e l'etica. Questa partizione appare per la prima volta con Zenone. L'ordine in cui queste tre discipline vengono insegnate non è rigido, anche se tutti gli stoici danno un peso maggiore all'etica. In generale, tutti gli stoici sono d'accordo con Zenone che, per sottolinearne l'*unità*, paragonava la filosofia a un animale (i nervi e le ossa sono la logica, l'anima è la fisica, e la carne è la morale) e a un uovo (Il guscio è la logica, l'albume è la morale, il tuorlo è la fisica).

La logica

Teoria del significato e teoria dell'inferenza logica

Il termine logica è stato coniato da Zenone (lo stesso Aristotele usava il termine Analitica) e sta a indicare la dottrina che studia la struttura e gli elementi del logos inteso sia come pensiero (pensiero concepito) che come discorso (pensiero pronunciato).

Questa partizione si regge sulla distinzione tra tre termini: cosa, significato, significante. Il significante è la parola (scritta o orale), il significato è il contenuto mentale (il modo in cui pensiamo la cosa), la cosa è ciò cui si riferisce il significato per mezzo del significante. Se vedo un cane (la *cosa*), lo indico con la *parola* "cane" in italiano, oppure "dog" in inglese; poiché entrambe le parole veicolano lo stesso contenuto mentale (un quadrupede che abbaia), diciamo che hanno lo stesso *significato*. Se di una parola (es. "chien") non conosco il significato non so nemmeno a cosa si riferisce, mentre quando ne conosco il significato so anche a cosa si riferisce.

La branca della logica che riguarda il rapporto tra significanti (pensiero pronunciato) si chiama grammatica, mentre quella che si occupa del rapporto tra significati (pensiero concepito) si chiama logica in senso stretto (o dialettica). Sia nella grammatica che nella dialettica l'apporto degli stoici è stato fondamentale.

La relazione tra più significati si chiama proposizione ("Il bambino mangia la mela"). I segni che collegano le proposizioni tra loro si chiamano connettivi logici. Sono connettivi logici: "e", "o", "se", "allora", "non". I connettivi logici permettono di chiarire il valore di verità di una proposizione composta da più proposizioni ("Il bambino mangia la mela *e* beve l'acqua", "*Se* il bambino mangia la mela, allora beve l'acqua", "il bambino mangia la mela *o* beve l'acqua"). Se una proposizione è composta da due proposizioni collegate dal connettivo E ("il bambino mangia la mela E beve l'acqua"), allora essa è vera solo se sono vere (o false) entrambe. Se è composta da due proposizioni collegate da O ("il bambino mangia la mela O beve l'acqua"), è vera solo se una proposizione è vera e l'altra falsa, e viceversa.

Più proposizioni collegate tra loro per mezzo di connettivi formano un ragionamento, vale a dire un'inferenza. Ragionare significa fare *inferenze.*

Gli stoici individuano diversi tipi di inferenze:

1. Se è A, è B. Ma è A, dunque è B.
2. Se è A, è B. Ma non è A, dunque non è B.
3. Non è A e B insieme. Ma è A, dunque non è B.
4. O è A o è B. Ma è A, dunque non è B.
5. O è A o è B. Ma non è B, dunque è A

Per essere corretti, i ragionamenti devono rispettare la *forma* di questi tipi di inferenza. Quando lo fanno vuol dire che sono anapodittici, cioè assolutamente certi ed evidenti. Questo significa che la logica si interessa alla forma di come colleghiamo i significati tra loro, non al loro contenuto. Dal punto di vista logico, non interessa se a questi collegamenti corrisponda qualcosa nella realtà. Ecco perché anche chi mente può farlo utilizzando correttamente la logica. La logica si occupa esclusivamente del collegamento formalmente corretto tra significati.

La struttura della conoscenza

La filosofia, tuttavia, non può accontentarsi di fare ragionamenti solo formalmente corretti: i suoi discorsi devono essere anche veri, nel senso che devono corrispondere alla realtà. La verità della logica è una verità proposizionale (riguarda la correttezza dei collegamenti tra proposizioni). La verità che ricerca la filosofia è una verità ontologica, una verità assolutamente innegabile che riguardi la realtà (e non solo le parole con cui ne parliamo).

Secondo gli stoici alla base di ogni conoscenza c'è la ***sensazione***, l'impressione prodotta da una cosa reale nell'anima sotto forma di rappresentazione mentale. Alla sensazione fa seguito l'**assenso**: un giudizio col quale l'intelletto dichiara la conformità della rappresentazione mentale con la realtà esterna. Quando c'è **conformità** tra la rappresentazione e la realtà la rappresentazione è evidente e prende il nome di ***rappresentazione catalettica***, quando non c'è conformità la rappresentazione è non evidente. Rispetto a quest'ultima l'anima deve sospendere l'assenso, in attesa di raggiungere la rappresentazione catalettica e quindi la conoscenza. Infine, quando la conoscenza viene organizzata in un sistema di rappresentazioni catalettiche connesse tra loro e anticipabili (prevedibili) si raggiunge la scienza. La scienza è la conoscenza del principio unitario che permette di organizzare le rappresentazioni in un sistema di concetti stabili.

La fisica

Il Logos e i cicli cosmici

La concezione della natura degli stoici, pur essendo radicalmente diversa da quella di Epicuro, ha in comune con questa il fatto di essere stata elaborata per fini morali.

Secondo gli stoici l'intero universo può essere paragonato a un immenso organismo animato da un principio attivo simile a un soffio caldo, un fuoco, che tiene in vita tutto. Questo principio attivo, questo fuoco, è il **Logos**, una *ragione cosmica* che sta all'origine di tutto ciò che esiste. Grazie al Logos, che gli stoici identificano con la divinità, il cosmo manifesta un *ordine razionale*, in cui *ogni cosa è necessaria e perfetta così com'è*.

Se non vi fosse questo principio vitale, il cosmo non esisterebbe, al suo posto vi sarebbe solo una materia inerte e senza forma. Viceversa, è grazie al Logos che la materia viene determinata formando in questo modo le cose individuali. Va aggiunto che, per gli stoici, il Logos non è uno spirito immateriale: come gli epicurei anche gli stoici ritengono che **esistono solo i corpi** (fatta eccezione per il vuoto, il tempo, il luogo e i significati).

Il secondo aspetto della concezione stoica della natura riguarda il concetto di ***ciclo cosmico***. Sulla scia dei presocratici (in particolare Empedocle), gli stoici ritengono che la vita dell'universo si ripeta all'infinito sempre identica, senza alcun cambiamento, dalla sua generazione a una conflagrazione

universale chiamata Grande Anno, alla quale segue una rinascita (palingenesi) nello stesso ordine del precedente ciclo.

Ottimismo metafisico, panteismo, destino

Il concetto di Logos, insieme al concetto di ciclo cosmico, porta con sé quattro importanti conseguenze nella visione del mondo degli stoici.

Prima conseguenza. Gli stoici hanno una concezione ottimistica della realtà. In quanto retto da un ordine razionale, tutto ciò che esiste è bene.

Seconda conseguenza. Poiché identificano il Logos con Dio, gli stoici sono panteisti, pensano cioè che Dio coincida con l'ordine razionale e necessario della realtà. Non c'è un Dio al di là del cosmo, Dio è il principio attivo, interno al cosmo, mentre gli dei della religione popolare rappresentano tanti aspetti (parziali) dell'unico Logos.

Terza conseguenza. Se tutto ciò che esiste è necessario, allora ogni essere deve essere quello che è e non può essere diverso da quello che è. Questo è il **destino**, l'ordine del mondo impossibile da abbattere. La distruzione stessa del mondo, alla quale fa seguito la sua palingenesi, fa parte del *destino* del mondo che si manifesta nei cicli cosmici.

Quarta conseguenza. Poiché l'ordine del mondo è un ordine razionale, il destino non è una potenza cieca, incomprensibile e imperscrutabile, ma **provvidenza**. L'uomo può agire conformemente al disegno divino del mondo. È così che arriviamo all'etica stoica.

L'etica

Vivere secondo natura

Al centro dell'etica stoica ci sono due concetti collegati tra loro: quello di "coerenza" (o conformità) e quello di "dovere".

Ciascun essere tende a realizzarsi quando le sue azioni sono coerenti e conformi all'ordine del mondo. Questo significa che ciascun uomo si realizza nel momento in cui conduce una vita conforme alla natura, una vita secondo natura, vale a dire: secondo l'ordine necessario del mondo. Dal momento che questo ordine è anche un ordine razionale, vivere secondo natura significa *vivere secondo ragione*.

Tuttavia, questo accordo tra l'uomo e l'ordine della natura non è immediato né assicurato per il fatto stesso di vivere, poiché nell'uomo sono presenti, oltre alla *ragione* (con la quale riconosce l'ordine della natura), anche l'*istinto* (una forza che lo spinge a prendersi cura si sé e della propria sopravvivenza) e le *emozioni*, che gli stoici considerano come opinioni false sulla realtà e quindi come sinonimo di irrazionalità. Questo significa che l'uomo può compiere, mosso dall'istinto o spinto dalle emozioni, azioni contrarie all'ordine della natura. Oltre alle azioni contrarie ci sono poi quelle che non sono né contrarie né favorevoli. Tuttavia, se le sole azioni morali sono quelle compiute secondo natura, allora queste azioni sono oggetto di dovere: sono, cioè, azioni che *devono poter essere giustificate* davanti all'ordine della natura. Compiere il dovere significa quindi vivere secondo ragione e secondo natura, mettendo tra parentesi istinto e emozione.

Questo punto è molto importante. Per la prima volta nella storia della filosofia, con gli stoici si afferma un'etica del dovere (deontologia): l'etica del dovere non ha per fine la felicità individuale, né il piacere, poiché mira esclusivamente alla conformità dell'uomo a un *ordine superiore* ai singoli esseri (ciascuno dei quali incarna questo ordine).

Quando questa conformità ad agire secondo natura diventa una disposizione costante, stabile e duratura, abbiamo la virtù. L'uomo virtuoso è l'uomo saggio che vive secondo natura e non è mosso (nell'azione o nel giudizio) dalle emozioni, tanto da raggiungere una condizione di *apatia*, vale a dire di imperturbabilità e indifferenza rispetto a ogni emozione.

La libertà e le cose indifferenti

Questa nuova concezione dell'etica come conformità a un ordine razionale superiore porta con sé due importanti conseguenze: la prima riguarda la ridefinizione del concetto di libertà, la seconda riguarda il concerto di indifferenza morale.

Innanzitutto, la libertà. Secondo la tradizione, libertà significa essere causa di sé, origine delle proprie azioni: è libero colui che ha l'origine della propria azione in sé. Gli stoici accettano questa definizione, ma la rileggono alla luce della dottrina della "vita secondo natura": è libero colui che vive secondo natura, colui che, riconoscendo la necessità razionale di quanto gli accade, arriva ad accettarla serenamente come qualcosa che lui stesso ha voluto. L'uomo saggio vive e accetta ogni istante della sua vita come se fosse l'ultimo, senza rinviare al futuro la propria realizzazione e senza rimpiangere il passato. Si tratta, dunque, di una **libertà interiore**, una libertà della coscienza indipendente dalle circostanze esterne. L'uomo libero, il saggio stoico, è tale **indipendentemente dal suo status sociale**: uno schiavo può essere più libero di un sovrano.

La seconda conseguenza riguarda la **teoria delle cose indifferenti**. Rispetto alla vita secondo natura cose come la vita fisica, la gloria, o la ricchezza (così come i loro contrari: morte, miseria, o povertà) non sono né un bene né un male, motivo per cui sono cose *moralmente indifferenti*. Per gli stoici **unico bene e unica virtù è vivere secondo natura**, **unico male e unico vizio è vivere contro natura**. Le cose indifferenti allora sono le cose che, dal punto di vista morale, non costituiscono né un bene né un male. Tuttavia, alcune di esse sono *preferibili*, altre sono da respingere. Quelle preferibili, come la vita o la salute, sono tali perché possono *contribuire* a realizzare una vita conforme alla ragione. Le cose preferibili vengono chiamate dagli stoici ***valori***, le cose non preferibili sono i disvalori.

Questo punto deve essere chiaro: i valori, oggetto di preferenza, non *determinano* la vita etica, ma si limitano a contribuire alla sua realizzazione; la *favoriscono* ma non la assicurano. La salute può favorire una vita secondo natura, ma non è detto che una persona in salute sappia far tesoro della sua condizione per agire in maniera virtuosa. Viceversa, una persona che non viva in salute o una persona povera, può, malgrado la sua condizione, condurre una vita virtuosa.

Per questo stesso motivo gli stoici non si oppongono al *suicidio*, anzi lo giustificano in determinate situazioni. La **vita** è un valore, e quindi un oggetto di preferenza morale, ma *da sola non basta a garantire una condotta morale*. La stessa sopravvivenza fisica deve essere allora giustificata davanti all'ordine della natura. Secondo gli stoici, l'uomo saggio è tenuto a togliersi la vita quando le circostanze in cui vive sono sfavorevoli al compimento del dovere.

La politica: legge naturale e cosmopolitismo

Per quanto riguarda la filosofia politica, gli stoici hanno elaborato due importanti concetti strettamente collegati tra loro: il concetto di legge naturale e quello di cosmopolitismo.

La **legge naturale** è una legge fondata sull'ordine divino della natura: è una legge che sta al di sopra di tutte le **leggi positive**, vale a dire le leggi istituite dagli Stati e dalle singole comunità. Per questo motivo la legge naturale è la stessa per tutti i popoli ed è eterna, unica e immutabile: «fissa i canoni di ciò che è giusto e ciò che è ingiusto e prescrive ciò che va fatto e vieta ciò che non va fatto» (Crisippo).

Al concetto di legge naturale è collegato il concetto di **cosmopolitismo**. Davanti alla legge naturale non valgono le distinzioni tra le diverse comunità che abitano il mondo. Mentre le leggi positive valgono per le singole comunità, la legge naturale vale per l'intera umanità, senza distinzioni di razza, età, nazionalità. Davanti ad essa ciascun uomo fa parte della stessa comunità umana: non valgono i confini tra Stati e non vale nemmeno la distinzione tra uomo libero e schiavo. Neanche l'impero di Alessandro Magno, per quanto enorme, può rivaleggiare con la comunità universale di tutti gli uomini. Prima di essere cittadino dello Stato, ciascun uomo è quindi cittadino del mondo (da cui il termine "cosmopolitismo").

Entrambi questi concetti diventeranno fondamentali in Età moderna: la dottrina della legge naturale prenderà il nome di giusnaturalismo (diritto di natura) e, a partire dal XVI secolo, verrà

impiegata per limitare il potere dei governanti; la dottrina del cosmopolitismo diventerà centrale, nel XVIII secolo, nel pensiero politico del filosofo tedesco Kant e più in generale nell'Illuminismo.

5. Lo scetticismo

Caratteri generali dello Scetticismo

Il terzo importante orientamento filosofico nato nell'Età ellenistica è rappresentato dallo Scetticismo (dal greco skepsis che significa ricerca). Ne è considerato fondatore Pirrone di Elide, che tra il 334 e il 324 a. C. segue Alessandro Magno in Asia, per poi fondare una sua scuola in Elide. Ma è solo qualche anno più tardi che lo scetticismo si afferma nel panorama filosofico dell'epoca: grazie ai suoi direttori ("scolarchi") Arcesilao (315-240 a. C.) e Carneade (219-129 a. C.) diventa infatti l'indirizzo dominante dell'Accademia platonica.

Da questi brevi cenni si comprende come, a differenza dello stoicismo e dell'epicureismo, lo Scetticismo non rappresenta una vera e propria scuola quanto piuttosto un movimento di pensiero che accomuna filosofi di epoche diverse. Gli scettici condividono l'idea che l'uomo non possa accedere alla verità ultima della reale e, quindi, che *tutte* le dottrine filosofiche, nella loro pretesa di dire/conoscere la verità, sono condannate al fallimento. Per questo motivo, l'unico filosofo che viene salvato dagli scettici è Socrate. Egli, infatti, per tutta la vita avrebbe mantenuta aperta la ricerca filosofica senza pretendere di placarla con una risposta conclusiva. I maggiori filosofi scettici come Pirrone, Arcesilao e Carneade, proprio sull'esempio di Socrate, non scrissero nulla, ma si limitarono a discutere le tesi filosofiche altrui, in particolare quelle di Epicuro e degli stoici, dimostrando come ad ogni tesi sia possibile contrapporre un'antitesi perfettamente coerente.

Ciò che lo scetticismo ha in comune con l'epicureismo e lo stoicismo è la prevalenza per gli **interessi pratici e morali** e il raggiungimento della saggezza, intesa come assenza di turbamento, serenità ed equilibrio. La differenza di fondo sta nel fatto che il raggiungimento della saggezza si sostiene sulla ***rinuncia*** a voler dire quale sia l'essenza ultima della realtà. Stoici ed epicurei cercavano di fondare in maniera assoluta le proprie teorie etiche; al contrario, gli scettici, più fedeli al messaggio socratico, pensano che la saggezza non abbia bisogno di essere fondata sulla filosofia della natura.

Epoché e diallele

I concetti fondamentali elaborati dagli scettici sono quelli di **sospensione del giudizio** (*epoché*) elaborato da Pirrone e quello di diallele ("ragionamento reciproco"), elaborato da Sesto Empirico, un medico greco vissuto nel II secolo a. C., autore del celebre *Contro i matematici*.

Il concetto di epoché viene elaborato da Pirrone sulla base della dottrina stoica dell'assenso. Secondo Pirrone, poiché ogni tesi sulla realtà può essere confutata da una tesi contraria, bisogna sospendere il giudizio ed evitare di dare il proprio assenso a una qualunque teoria filosofica. La differenza con gli stoici sta nel fatto che per questi ultimi la sospensione del giudizio è solo provvisoria, in attesa di raggiungere la verità (la rappresentazione catalettica). Viceversa, per Pirrone, cosi come per gli altri scettici, la sospensione del giudizio è definitiva e rappresenta il risultato stesso della ricerca filosofica. È filosofo colui che arriva alla conclusione che una riposta ultima alle grandi questioni della filosofia (la natura delle cose, e cosa consegua dalla sua conoscenza) non esiste. Una variante dell'epoché è stata introdotta da Timone (un allievo di Pirrone): è l'**afasia**, il mantenimento del silenzio davanti ai problemi filosofici.

Il secondo concetto fondamentale introdotto dagli scettici è quello di **diallele**. Questo termine può essere tradotto con l'espressione "**circolo vizioso**" ed indica un ragionamento fallace (circolare) in cui le conclusioni conseguono dalle premesse, e le premesse conseguono dalle conclusioni. Secondo Sesto Empirico, tutte le teorie filosofiche poggiano su un ragionamento di questo tipo. Due esempi di diallele riguardano la rappresentazione catalettica degli stoici e il sillogismo aristotelico. La rappresentazione catalettica deriva dalla conformità della rappresentazione mentale e dell'oggetto

esterno, ma al tempo stesso questa conformità sarebbe impossibile senza la rappresentazione catalettica. Il sillogismo è anch'esso un esempio di diallele: la premessa maggiore (ad esempio, "tutti gli uomini sono mortali"), dalla quale deve derivare la conclusione ("Socrate è mortale"), può essere formulata proprio perché la conclusione è già stata pensata prima di farla derivare dalla premessa maggiore.

L'etica scettica

Come l'epicureismo e lo stoicismo, anche lo scetticismo considera la filosofia alla luce della realizzazione di sé. Anche gli scettici parlano della condizione del **saggio** in termini di atarassia e apatia. La differenza è che questa condizione consegue alla serena rinuncia a voler cogliere la verità ultima del cosmo e il significato ultimo della vita. Una volta che si sia abbandonata qualsiasi pretesa a cogliere il senso definitivo della vita, all'uomo non rimane che condurre la propria esistenza nella consapevolezza e nell'**accettazione** della sua fragilità, senza ambire a vivere come se fosse un dio.

Capitolo 7

Plotino e il neoplatonismo

1. Il neoplatonismo

Nel corso del III secolo d. C., in un'epoca in cui nell'impero romano va diffondendosi il Cristianesimo, si afferma un orientamento filosofico che nel XVIII verrà definito neoplatonismo, l'ultima grande corrente filosofica dell'antichità, prima che nel 529 d. C. l'imperatore Giustiniano imporrà la chiusura dell'Accademia di Atene, fondata da Platone quasi nove secoli prima (nel 387 a. C.), e con essa il ritiro, dalle biblioteche dell'impero, della gran parte delle opere della filosofia greca.

Il neoplatonismo muove da un'originale rilettura delle dottrine di Platone (in particolare quelle comprese nel *Parmenide*), ma sviluppandole in una direzione inedita, influenzata dagli sviluppi della filosofia posteriore (soprattutto aristotelica ma anche ellenistica), per molti versi estranea al messaggio platonico. Ne testimonia il fatto che il neoplatonico Proclo (410-485) arriverà a negare l'originalità di quasi tutte le opere di Platone.

2. La vita e l'opera

Tra i filosofi più rilevanti del neoplatonismo, e tra le figure più profonde e originali dell'intera storia della filosofia, vi è Plotino.

Nato nel 202 d. C. in Egitto, Plotino si forma alla Scuola di Alessandria dove per dieci anni segue le lezioni del maestro Ammonio Sacca, considerato l'iniziatore del neoplatonismo. Volendo studiare filosofia orientale, segue l'imperatore Gordiano nella sua campagna militare contro i Persiani, per poi fuggire a Roma a seguito della sconfitta. A Roma, le sue lezioni su Platone sono molto seguite, da uomini e donne. Probabilmente il suo progetto più ambizioso, poi abortito, è quello di fondare una città filosofica, fondata sulle leggi di Platone: Platonopoli. Questo progetto va ricordato perché testimonia della sensibilità di Plotino verso la propria epoca, un'epoca di crisi e di grandi mutamenti che egli vive con angoscia. Plotino muore in Campania nel 270.

I suoi scritti, composti tutti in tarda età, sono stati raccolti dal suo allievo Porfirio (al quale dobbiamo anche una *Vita di Plotino*) sotto il titolo di *Enneadi*, sei gruppi di trattati di nove libri ciascuno.

3. La filosofia di Plotino

Caratteri generali della filosofia di Plotino

Nella filosofia di Plotino compaiono due aspetti strettamente correlati tra loro. Da una parte, Plotino elabora un sistema filosofico capace di integrare dentro di sé l'*intera* tradizione filosofica precedente, valorizzandola ma anche rilevandone i limiti. Dall'altra vi è in lui un'esigenza spirituale di liberazione dell'uomo dall'angoscia e dal male.

Per quanto riguarda il primo aspetto, il pensiero di Plotino cerca di rispondere a quello che è il problema di *tutta* la filosofia greca, vale a dire quello di *chiarire la natura dell'arché*, o del principio primo che sta all'origine di tutte le cose. Secondo Plotino nessuno dei filosofi precedenti è riuscito

nell'intento poiché nessuno ha pensato fino in fondo la *differenza ontologica tra il principio e la realtà di cui è principio*. Il principio della realtà, osserva Plotino, deve essere assolutamente altro dalla realtà, non deve avere nulla in comune con essa.

Al tempo stesso, però, bisogna spiegare quale sia il *rapporto* tra il principio di tutte le cose e la realtà. Secondo Plotino, nemmeno Platone avrebbe risposto a tale questione. Infatti, anche se ha compreso che il principio deve trascendere la realtà, egli ha spiegato la loro relazione ricorrendo al mito del Demiurgo. Per Plotino questa è una falsa spiegazione: la filosofia non deve in alcun modo ricorrere al mito. Insomma, la filosofia di Plotino muove da un duplice problema: chiarire la natura del principio primo e chiarire il tipo di rapporto tra il principio e la realtà.

Rispondere a questo duplice problema è della massima importanza poiché per Plotino dalla risposta che si dà dipende la possibilità per l'uomo di ascendere alla propria salvezza, liberarsi dalla propria condizione terrena per risalire al principio primo di tutte le cose. Infatti, poiché il principio primo non è in alcun modo compromesso con la realtà (di dolore) in cui viviamo, liberarsi da questa realtà e risalire al principio primo rappresentano la stessa cosa.

Plotino, Platone e Aristotele: trascendenza e unità del principio primo

Da profondo lettore di Platone qual è, Plotino pensa che sia proprio il suo maestro ad aver compreso che il **principio primo** deve essere assolutamente ***trascendente*** rispetto alla realtà di cui è principio: se avesse qualcosa in comune con la realtà, avrebbe bisogno a sua volta di un principio superiore che lo faccia esistere, e così all'infinito. Pertanto, il principio primo di tutte le cose non può essere a sua volta una cosa e non deve condividere con essa nessun predicato, nemmeno l'essere.

L'altro motivo per cui il principio di tutte le cose non può essere una cosa è che, sin dalle origini della filosofia, il principio è stato pensato come l'***unità del molteplice***. Se il principio è ciò che rende possibile l'unità del molteplice, deve essere assoluta unità, non deve avere nulla in comune con la molteplicità delle cose. La realtà deve avere in comune col principio l'unità («non si ha esercito se non sa presentarsi come uno; niente casa o nave se non hanno unità»), ma il principio non può avere in comune con la realtà la molteplicità.

Così, Platone ci insegna che l'idea è la realtà unitaria di cui quella sensibile è una copia: l'idea di uomo è unica, mentre gli uomini sono molteplici (e possono essere unificati sotto l'idea di uomo). L'idea trascende quindi la realtà dei sensi. Tuttavia, secondo Plotino nemmeno le idee platoniche possono essere considerate come il principio primo: è vero che ciascuna di loro è unitaria e trascendente, tuttavia Platone dice anche che ci sono diversi tipi di idee (idee-matematiche, idee-valori). Questo significa che c'è una pluralità di idee. Ma allora, osserva Plotino, c'è qualcosa che l'idea condivide con la cosa sensibile: è la molteplicità. Sia le idee che le cose sensibili sono molteplici, le une stanno alle altre come i modelli alle copie, ma modelli e copie hanno in comune la pluralità. Questo significa che la trascendenza delle idee non è assoluta.

La trascendenza del principio può essere colta solo se individuata in un principio unitario, un principio che non ha in sé nessuna molteplicità. Ecco perché, secondo Plotino, nemmeno il Dio di Aristotele può ambire alla trascendenza assoluta del primo principio. Secondo Plotino, infatti, nel Dio di Aristotele vi è una prima molteplicità: la *dualità* tra pensante e pensato. Il Dio di Aristotele è pensiero di pensiero, pensiero che pensa se stesso: ma questo significa che, proprio perché pensa se stesso, questo Dio è come internamente diviso in pensante e pensato.

La grande originalità di Plotino rispetto alla filosofia precedente sta nel fatto che non si limita a criticarla, ma cerca di integrarla nel suo sistema filosofico. Quando critica Platone o Aristotele, Plotino non vuol dire che quello che hanno detto sia sbagliato, ma che non riguarda il principio di tutte le cose.

4. L'Uno

L'Uno

Poiché il principio primo di tutte le cose è ciò che permette di raccogliere in unità la loro molteplicità, Plotino - sulla scia del *Parmenide* di Platone - lo chiama semplicemente **Uno**. Inoltre, in quanto assolutamente trascendente rispetto a ogni realtà sensibile e intellegibile, dell'Uno se ne può parlare solo in termini negativi, dicendo ciò che esso *non è*. «Poiché l'essenza dell'Uno è la generatrice di tutte le cose, essa non è nessuna di quelle cose». *Le cose*, infatti, *sono* in movimento o in quiete, in atto o in potenza, sensibili o intellegibili, corpi o anime, nel tempo e nello spazio. Poiché l'uno è trascendente rispetto alle cose, i suoi caratteri dovranno trascendere quelli delle cose: l'Uno quindi *non è* in movimento, *non è* in atto e *non è* in potenza, *non è* in quiete, *non è* una realtà sensibile, *non è* una realtà intellegibile, *non è* corpo, *non è* anima, *non è* nel tempo e *non è* nello spazio. L'unica cosa che si può dire è che l'Uno è *al di là* di tutto ciò che caratterizza le cose, al di là di tutto ciò di cui è principio. Insomma, l'Uno è *indefinibile* in base alle categorie con cui definiamo tutto ciò che non è l'Uno (dai corpi al Dio di Aristotele).

In questo modo Plotino introduce una originale strategia argomentativa che verrà fatta propria dalla filosofia dei secoli a venire ogniqualvolta tenterà di parlare di Dio come assolutamente Altro dal mondo. Se Dio è assolutamente altro dal mondo, nessun predicato gli si addice, motivo per cui se ne può parlare solo in via negativa. Damascio, l'ultimo direttore (scolarca) dell'Accademia di Atene, arriverà a sostenere che dell'assolutamente Altro non se ne può parlare nemmeno in termini negativi (*dicendo* ciò che non è) e che l'unico modo di "parlarne" è un «silenzio inesplicabile». Tuttavia, in questo modo Damascio si allontana da Plotino. Plotino, infatti, collega l'assoluta trascendenza dell'Uno e il processo attraverso il quale dall'Uno si produce la realtà sensibile e intelligibile (i molti). Se l'Uno fosse totalmente inesprimibile, totalmente indicibile, totalmente incomprensibile (come sosterrà Damasco) sarebbe impossibile comprendere com'è che dall'Uno si producono tutte le cose.

5. Dall'Uno ai molti: Emanazione e Ipostasi

Potenza ed emanazione

Plotino non si limita a "definire" l'Uno come assoluta unità trascendente, ma *vuole mostrare com'è che dall'Uno si produce tutta la realtà*. Questo punto può essere chiarito introducendo due concetti strettamente collegati tra loro.

Il primo è quello di ***potenza***. L'Uno - che non è in movimento, non è in quiete, ecc. - è potenza. Se l'Uno non può essere definito, è perché non può essere circoscritto entro dei limiti. Ma se non può essere definito, allora non è un ente finito. Se non è finito, è infinito. Tutto ciò che esiste è limitato, circoscritto entro dei limiti, ma l'Uno, che non è limitato, è illimitato. Non può essere limitato e non può essere definito da niente. Le cose si esauriscono nei loro predicati. L'uno invece, poiché non ha limiti, non si esaurisce in nulla. L'Uno è potenza nel senso che è generazione infinita di tutte le cose. Per l'Uno è necessario generare tutte le cose. *La generazione è infatti sinonimo di potenza infinita*. Ed entrambe, *generazione e potenza, sono a loro volta sinonimi di vita*. Ecco perché Plotino parla dell'Uno anche come vita assoluta. L'Uno è infinito, e quindi **generazione infinita**, potenza infinita di generare tutto ciò che è: Vita che trabocca vita, vita che non può non generare vita.

Il secondo concetto è quello di **emanazione**. Infatti, non basta dire che l'Uno è potenza, cioè generazione. Bisogna anche dire come avviene la generazione di tutte le cose a partire dalla sua potenza. Il termine "emanazione" indica il processo attraverso il quale dall'Uno si generano necessariamente tutte le cose (intellegibili e sensibili), i molti.

Plotino cerca di esemplificare questo concetto con una serie di immagini: dobbiamo figurarci l'emanazione come l'irradiarsi del calore a partire dal fuoco, oppure come un fluire dell'acqua a partire da una sorgente, oppure come l'irradiarsi della luce a partire da una fonte luminosa.

Prendiamo l'esempio del fuoco: potremmo immaginare l'Uno come il fuoco, e il calore come il mondo che emana dall'Uno. (1) Il calore emana necessariamente dal fuoco, mentre il fuoco non cessa di ardere per il fatto di emanare calore. Così, l'Uno non perde nulla della sua potenza generando il mondo. (2) Al tempo stesso, più ci si allontana dal fuoco meno calore percepiamo. Allo stesso modo, più ci si allontana dall'Uno meno esso è presente in ciò che esso genera. (3) Infine, dato il fuoco è necessario che esso emani il calore: il fuoco non può non emanare calore, altrimenti non sarebbe fuoco. Così, anche l'Uno non può non generare i molti: l'Uno non decide di generare i molti, la generazione non è qualcosa che esso avrebbe potuto scegliere di non fare; esso genera da sempre e per sempre.

Facciamo attenzione. L'Uno genera necessariamente i molti, ma questo *non significa che sia costretto* a farlo da qualcuno o da qualcosa al di fuori di lui. Infatti, non esiste nulla prima dell'Uno. Per questo motivo l'Uno è assolutamente **libero** di generare. Ricordiamo che per la filosofia antica libertà significa essere **causa di sé** (causa delle proprie azioni). Da questo punto di vista, solo l'Uno è davvero libero, poiché non esiste nulla prima dell'Uno, e quindi nulla che possa costringerlo (nulla che possa fungere da causa della sua potenza).

L'Uno come causa senza relazione con l'effetto

Le metafore usate da Plotino (fuoco, sorgente, ecc.) servono a illustrare il concetto di emanazione. Ma Plotino non si limita a illustrare questo concetto. Cerca anche di farcelo comprendere a partire da una originale ridefinizione del concetto di ***causa*** («La causa non è il causato, e la causa di tutti non è la totalità»). Si potrebbe dire infatti che l'Uno sia causa dei molti (l'Uno infatti genera i molti e quindi ne è la causa). Ma che tipo di causa è? L'uno è causa perché genera i molti. I molti sono dunque l'effetto dell'Uno e sono compresi in esso. Questo significa che i molti, in quanto sono effetto dell'Uno, sono in rapporto con l'Uno. L'Uno, però, non è in rapporto coi molti. Vale a dire: l'Uno non partecipa in nessun modo dei molti che procedono da lui. Poiché non partecipa dei molti, l'Uno permane in se stesso. Non si esaurisce nei molti che genera. In altre parole: **i molti sono in relazione con l'Uno ma l'Uno non è in relazione coi molti**. L'Uno contiene in sé tutte le cose, ma non si disperde in nessuna di esse. *L'Uno è causa di tutto, ma non è in relazione con nessun effetto di cui è causa*.

Tutto questo significa che l'Uno si rivela nei molti ma non si riduce in alcun modo ad essi: permane in se stesso e rimane assolutamente trascendente rispetto al mondo. Come dice Plotino: «Si immagini una sorgente che non ha alcun principio e che a tutti i fiumi si espande, senza che i fiumi la esauriscano e che rimane sempre calma».

Questa nozione di causa permette di comprendere perché l'Uno di Plotino non è né il Dio del monoteismo né il Dio degli stoici. Non è il Dio cristiano perché l'Uno non crea il mondo. Il Dio cristiano è in relazione col mondo e con l'uomo (che è a sua immagine e somiglianza), mentre l'Uno non è in relazione col mondo. Il Dio cristiano è un Dio personale, mentre l'Uno genera il mondo in maniera del tutto impersonale. Ma l'Uno non è nemmeno il Dio degli stoici perché, sebbene condivida con esso l'impersonalità, l'Uno è irriducibile al mondo, non coincide in nessun modo con l'ordine del mondo. Plotino non è un panteista. Tutte le cose sono nell'Uno perché derivano da esso, ma l'Uno rimane trascendente rispetto alle cose poiché «dà loro l'esistenza rimanendo in se stesso».

Permanenza, processione, conversione

In sintesi, i termini da ricordare per capire in che consiste il processo dell'emanazione sono tre: permanenza, processione e conversione (o contemplazione).

Col concetto di **permanenza** Plotino vuole dire che, generando tutte le cose, l'Uno permane in se stesso (come il fuoco da cui emana il calore: il fuoco, emanando calore, continua a bruciare, non si disperde col calore).

Il secondo concetto è quello di **processione**. A questo concetto corrisponde quello di potenza. L'Uno genera necessariamente i molti. Dall'Uno procedono i molti.

Il terzo concetto fondamentale per comprendere la generazione dei molti è quello di **conversione** (o contemplazione): ciò che viene dall'Uno è tale perché si rivolge (contempla) all'Uno come alla sua origine. Non basta dire che l'Uno genera i molti. Infatti, l'infinita potenza dell'Uno non produce direttamente i molti, vale a dire le infinite differenze della realtà. Il processo di emanazione si completa attraverso un atto di conversione del generato verso il generante, dell'effetto verso la causa. È come se il generato si voltasse a contemplare l'Uno, e contemplandolo producesse un nuovo ordine di realtà.

6. <u>Dall'Uno ai molti: Le Ipostasi</u>

Definizione di Ipostasi

Gli ordini di realtà che si producono a partire dall'Uno, Plotino li chiama Ipostasi. Col termine **ipostasi** (dal greco hypòstais che significa "fondamento", "sostanza") Plotino indica infatti una *realtà sostanziale che esiste per se stessa*. Questo significa che ciascuna Ipostasi è *causa* capace di generare un effetto, senza disperdersi nell'effetto di cui è causa (si tratta cioè di una causa che rimane trascendente rispetto a ciò che essa genera).

La prima Ipostasi è l'Uno stesso. Vi sono poi altre due Ipostasi (dove l'unità originaria si manifesta in maniera sempre più differenziata): l'Intelletto e l'Anima. L'Uno genera l'Intelletto; l'Intelletto genera l'Anima; l'Anima genera il mondo sensibile (che non è un'ipostasi perché non ha la capacità di causare/generare nulla).

La parola "ipostasi" in origine ha un significato fisiologico; indica il sedimento di un processo naturale. In medicina si parla di sedimento/deposito dell'urina, oppure di macchie ipostatiche, le macchie bluastre che si formano sulla pelle dei cadaveri. In filosofia il senso generale di questo termine rimane lo stesso: l'ipostasi è l'esistenza che si produce a partire da un processo, *il concretizzarsi di un processo in qualcosa di esistente*. In Plotino l'Intelletto è il prodotto del processo di emanazione (e contemplazione) dall'Uno. A sua volta l'Anima è il prodotto del processo di contemplazione dell'Intelletto. Le tre Ipostasi - Uno, Intelletto, Anima - rappresentano quindi i tre ordini fondamentali della realtà.

Le ipostasi: Intelletto e Anima

L'Uno non genera direttamente i molti. Il processo che va dall'Uno ai molti è **graduale**. L'Uno genera "qualcosa" di indifferenziato che non ha in sé alcuna differenza né forma (qualcosa di simile all'*apeiron* di Anassimandro). Ma ecco che contemplando l'Uno da cui origina, l'indifferenziato si differenzia in contemplante e contemplato. In quanto contemplante l'indifferenziato diventa Pensiero, in quanto contemplato diventa Essere. In questo modo diventa Intelletto (*Nous*), la seconda Ipostasi.

L'**Intelletto**, infatti, è l'unità indissolubile di pensiero ed essere. Rispetto all'Uno, l'Intelletto rappresenta una prima forma di molteplicità (dualità di pensiero e essere). Ma si tratta di una molteplicità interna all'Intelletto, poiché l'Intelletto è la coincidenza di pensiero e essere (come due facce della stessa medaglia, è impossibile che esista l'una senza l'altra e non è nemmeno possibile pensarle isolatamente).

Il concetto di Intelletto di Plotino sintetizza la dottrina delle idee di Platone con il Dio di Aristotele. Nell'Intelletto, pensiero e essere sono inseparabili, come il Dio (Pensiero di pensiero) di Aristotele. Ma l'Intelletto è pensiero di pensiero in quanto cosmo intellegibile: il contenuto dell'Intelletto è il mondo delle idee. Tuttavia, rispetto a Platone, Plotino aggiunge due cose essenziali: (1) che esistono le idee di *tutte* le cose prese nella loro individualità (dei singoli gatti, uomini, tavoli, ecc.); (2) che in ciascuna idea vi sono comprese *tutte* le altre idee. In sintesi: *l'Intelletto è l'esistenza dell'Uno in quanto mondo delle idee correlate tra loro*. L'Uno è potenza di tutte le cose, questa potenza si manifesta innanzitutto come cosmo ordinato di tutte le idee correlate tra loro (anche di

questo singolo foglio. A questo foglio sono correlati il computer, la filosofia, Plotino, i professori, gli studenti, i banchi, la scuola, lo Stato che fa le leggi per la scuola, le leggi della natura, i gatti, i cani, gli alberi, la pioggia, l'inquinamento, le industrie, i lavoratori, gli operai, le banche, la crisi economica, ecc.: insomma, *tutte* le altre idee).

Dall'Intelletto procede la terza Ipostasi: l'**Anima**. Con l'Anima, l'unità dell'Intelletto si differenzia ulteriormente. L'Anima è l'Intelletto che si manifesta come *principio unificatore del mondo sensibile*. Nell'Intelletto ci sono le idee delle singole cose correlate tra loro. Con l'Anima queste idee diventano le singole anime che danno vita ai singoli corpi (che compongono il mondo sensibile). *L'Anima, quindi, è la vita che si differenzia nelle singole anime e che percorre tutte le cose corporee, mantenendole in una relazione di armonia*. Tutte le cose sono animate, partecipano cioè della Vita universale. Grazie all'Anima il mondo mostra di essere ordinato, armonico, e quindi partecipa alla bellezza (per la filosofia greca, a partire dalla Scuola di Pitagora, ordine e bellezza coincidono).

La materia e il male

L'Anima vivifica la realtà sensibile. Questo significa che *la realtà sensibile non ha una vita propria*: essa deve la propria vita all'Anima. La realtà sensibile, senza l'apporto vivificatore dell'Anima, è pura materia. La materia è quindi mancanza di vita, pura passività che attende l'Anima per essere vivificata. Plotino aggiunge che la materia è pura dispersione di unità. Infatti, è solo grazie all'Anima che la materia si trasforma in *un mondo* ordinato, armonico. In sintesi: la materia non è un'Ipostasi. Non ha l'unità in se stessa (poiché la deve all'Anima), e quindi nemmeno una vera e propria realtà (poiché senza unità non c'è nemmeno realtà).

Da quanto detto emerge un punto problematico nella filosofia di Plotino. La materia compare in Plotino secondo *due* accezioni difficili da conciliare tra loro. Entrambe fanno coincidere materia e male, ma per motivi diversi.

(1) La prima accezione dice che la materia è pura **passività** e in quanto pura passività è il male inteso come privazione di Bene (cioè di Vita, ordine, unità). Poiché il Bene è generazione, emanazione, potenza, la materia, che è passività, coincide con il male, inteso come *privazione* di bene. Esempio di Plotino: «La malattia è un *difetto* dei corpi materiali che non conservano ordine o misura».

(2) La seconda accezione della materia è decisamente più negativa: la materia non è pura passività ma è qualcosa che fa *ostacolo* al Bene, **ostacolo** all'ordine e all'unità. P*oiché la materia fa ostacolo al Bene, essa coincide col male*. Questa accezione della materia è più problematica della prima perché rischia di fare della materia una *realtà* contrapposta a quella dell'Uno: la materia non sarebbe privazione di Bene, pura passività, ma qualcosa che *resiste attivamente* al bene (rendendolo impuro e inattivo). Esempio di Plotino: «Il nutrimento (=il bene, la vita, l'anima), una volta assorbito nell'animale (=materia, corpo), non è più quello che era al momento in cui è entrato, ma diventa sangue di cane e totale sostanza di cane, ed umori di ogni specie propri del corpo che l'ha accolto (=il bene non è più puro *a causa* della materia)». (Oppure, esempio nostro: la malattia è un difetto di salute ma la sua *causa* è la materia di cui è fatto il corpo, se il corpo non fosse fatto di materia non ci sarebbe malattia.)

Queste due accezioni contrapposte sono evidenti in questo passo delle *Enneadi*: «Poiché non possiede di per sé nessun bene, [la materia] è la *sostanza* del male, *se ci può essere una sostanza del male*». Da una parte Plotino dice che la materia è la sostanza del male (sostanza significa realtà), dall'altra aggiunge: *SE* ci può essere una sostanza del male.

In sintesi: secondo Plotino, **materia** e **male** coincidono. Ma ci sono due modi di intenderli: il primo dice che il male/materia è *privazione* di bene, e quindi non ha una sua realtà. Il secondo dice che il male/materia è *resistenza* al bene, e quindi ha una sua *realtà* contrapposta a quella del bene. *Plotino privilegia la prima lettura* (il male come privazione di bene/vita) poiché è coerente con l'idea che il principio di tutte le cose debba essere unitario. Infatti, se il male fosse una realtà contrapposta all'Uno, l'Uno non sarebbe più il principio assolutamente trascendente di tutta la realtà. Accanto all'Uno ci sarebbe un altro principio primo: la materia!

La filosofia cristiana, a partire da S. Agostino, farà propria la lettura del male come privazione di bene. (L'idea di fondo è che la creazione del mondo da parte di Dio è bene.) Invece, la lettura del male come realtà (che si contrappone al bene) verrà sostenuta dallo gnosticismo, una particolare forma di cristianesimo che pone all'origine del mondo in cui viviamo un Dio malvagio, al quale si contrappone il Dio buono annunciato dal Nuovo Testamento. (L'idea di fondo è che la creazione del mondo da parte di Dio è male.) Tutto il problema sta qui: se la materia/male sia capace di *causare* qualcosa oppure no.

7. Dai molti all'Uno

Le vie del ritorno e l'estasi

L'anima individuale proviene dall'Uno ma non è l'Uno: vive rinchiusa nel corpo ma sente ***nostalgia*** per la sua origine, sente dentro di sé che la sua origine autentica sta al di là del corpo in cui si è individuata. Agli occhi dell'anima, l'Uno è il Bene: è ciò verso cui essa tende. L'anima che viene dall'Uno desidera *ricongiungersi* all'Uno.

Secondo Plotino vi sono delle esperienze che noi facciamo e che sono altrettante *vie di ascesa e di ritorno verso all'Uno*. Queste vie di ritorno all'Uno sono cinque: *la bellezza, l'amore, la virtù, la dialettica e, infine, l'estasi*.

Queste cinque vie ci permettono di risalire dal mondo in cui viviamo fino alla nostra origine. Non stanno tutte sullo stesso piano, poiché ripercorrono a ritroso il cammino che va dall'Uno ai molti. Se la processione (emanazione) andava dall'Uno ai molti, la via del ritorno all'Uno dovrà andare dai molti all'Uno.

Come avviene questo ritorno? Ciascuna via *eleva* l'anima sempre più al di sopra della molteplicità, distaccandola dal corpo, poi dalle passioni, e infine dalla ragione discorsiva. Il ritorno consiste quindi in un progressivo *toglimento* e *distacco* dalla molteplicità. (1) La bellezza rivela la presenza, la traccia, delle Idee (e quindi dell'ordine unitario, l'unità) nelle cose sensibili. Ci ricorda quindi che la realtà sensibile non è l'unica realtà. (2) L'amore eleva l'anima al di sopra della realtà sensibile e visibile. (3) La virtù (giustizia, saggezza, fortezza, temperanza) è controllo e liberazione dalle passioni (materia). (4) La dialettica (la filosofia) è la comprensione razionale del mondo intellegibile.

Ma è solo grazie al (raro) raggiungimento dell'**estasi** che si compie questo ritorno dell'anima all'Uno. Tramite la filosofia, infatti, l'anima arriva a elevarsi all'Intelligenza, alla seconda ipostasi, ma non all'Uno (è come se Plotino dicesse che grazie alla filosofia possiamo diventare tutt'uno con il Dio di Aristotele, ma non con l'Uno che gli è superiore). È solo grazie all'estasi che l'anima ha un accesso diretto all'Uno. (5) L'estasi, infatti, è un atto indefinibile, che va oltre la conoscenza e la filosofia, col quale usciamo completamente fuori di noi (da cui la parola greca ek-stasis, che significa uscita da sé), fuori dei nostri limiti, al di là della stessa realtà/molteplicità intellegibile: grazie all'estasi l'uomo si spoglia di ogni determinazione, esce fuori di sé e si separa dalla propria individualità, *diventando una cosa sola con l'Uno*. Secondo la testimonianza di Porfirio (che ne è stato allievo), lo stesso Plotino avrebbe raggiunto questa condizione quattro volte.

Capitolo 8

S. Agostino e la patristica

Beata quippe vita est gaudium de veritate
La felicità è appunto il godimento nella verità
(S. Agostino, Confessioni, Libro X, capitolo XXIII)

1. La Patristica

Uno degli eventi storici più importanti che ha avuto anche grandi ripercussioni nella storia della filosofia è la nascita del Cristianesimo. La Chiesa delle origini è un crogiuolo di tante esperienze diverse che sorgono in situazioni culturali e sociali differenti. Difficilmente un manuale può disegnare compiutamente i mille volti e le innumerevoli espressioni religiose e filosofiche in cui si esprime il primo cristianesimo. Inoltre è bene ricordare come in poco meno di quattro secoli il cristianesimo passa da essere prima una religione perseguitata, poi un culto tollerato (Editto di Milano del 313 d.C. ad opera dell'imperatore Costantino) ed infine la religione di stato (Editto di Tessalonica del 380 d.C. ad opera dell'imperatore Teodosio).

Parallelamente alla diffusione della religione cristiana, il Cristianesimo come opzione teoretica si confronta da subito con il pensiero greco, latino ed ebraico. I primi pensatori cristiani, infatti, nascono e vivono in quel determinato contesto storico-culturale. Da questo confronto esso emerge come proposta filosofica, come un determinato modo di vedere ed interpretare il mondo al cui fondamento vi è la rivelazione e la predicazione di Gesù. A titolo di esempio, si può pensare al Vangelo di Giovanni che inizia con "In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio" (Giovanni 1, 1). Giovanni, il cui scritto è della fine del I secolo, usa il termine *Logos*, qui tradotto con il termine *verbo*. Si è di fronte ad un termine derivato dalla filosofia classica inserito in un nuovo contesto di pensiero. Altro esempio possono essere le lettere San Paolo in cui si pongono i problemi relativi alla grazia, al peccato e alla questione intorno al significato della legge.

Se in un primo periodo è necessaria la difesa del cristianesimo, in un secondo momento, è importante riuscire a formalizzare una proposta filosofica che prenda spunto dalla religione. Questi due compiti sono portati avanti dai Padri della Chiesa. Così sono chiamati i pensatori cristiani che si spendono nella difesa della religione cristiana attraverso scritti apologetici (cioè "in difesa") e nella formulazione di una dottrina unitaria attraverso la discussione dei punti più controversi della dottrina stessa. Per poter dirimere tali questioni si indicono diversi concili ecumenici in cui i vescovi della cristianità si incontrano per discutere le varie controversie (il primo concilio si svolge a Nicea nel 325 d.C.). La Patristica, quindi, raccoglie l'opera dei Padri della Chiesa che si sviluppa tra il II e l'VIII secolo d.C., periodo in cui appaiono, si affermano, si strutturano e si formalizzano la dottrina e il pensiero cristiano. Grazie alla loro opera non ci si trova di fronte solo ad una religione, ma ad una vera e propria riflessione filosofica che parte dalla religione e dai suoi dogmi. Come afferma Gilson, uno dei più importanti studiosi di filosofia medievale:

> "Il cristianesimo offriva una soluzione nuova dei problemi che i filosofi stessi avevano posto. Una religione fondata sulla fede in una rivelazione divina si mostrava capace di risolvere i problemi filosofici meglio della filosofia stessa; i suoi discepoli avevano dunque il diritto di rivendicare il titolo di filosofi e, poiché si trattava della religione cristiana, di dichiararsi filosofi in quanto Cristiani."
>
> E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, pag. 15

Dal punto di vista prettamente filosofico, la patristica pone due questioni. La prima è quella di interpretare la dottrina cristiana mediante i concetti tratti dalla filosofia greca. È bene ricordare come nei primi secoli per filosofia greca si intende la rielaborazione del pensiero classico compiuta dai neoplatonici, mentre non sono ancora particolarmente conosciuti i testi di Aristotele, introdotti compiutamente in Europa grazie al lavoro che avverrà successivamente ad opera degli arabi. La seconda questione è quella di leggere il pensiero greco alla luce della nascita del cristianesimo. Il problema è quello di rileggere e ricontestualizzare alla luce della rivelazione la storia della filosofia classica, rintracciando gli elementi che possono preannunciare e preparare la riflessione cristiana. A questo proposito, alcuni elementi sono fondamentali: da un lato la dottrina delle idee e la dottrina del demiurgo in Platone e dall'altro la riflessione sul motore immobile in Aristotele. Dalla dottrina platonica delle idee si apprezza e si riprende la dicotomia tra il mondo e la realtà ultraterrena, dal mito del Demiurgo si recupera l'idea di un Dio creatore che plasma il mondo, dalla metafisica aristotelica si prende la riflessione intornoal motore immobile.

Questo rapporto (cercato e/o trovato) con la filosofia classica, d'altro lato, non fa dimenticare ai Padri della Chiesa di sottolineare e valorizzare la differenza e la novità del cristianesimo. Due elementi sono caratterizzanti: il primo la figura di Gesù e dunque la riflessione cristologica, il secondo è il mistero della Trinità. In che modo, ad esempio, si può pensare senza entrare in una impasse logica contemporaneamente l'unità di Dio e il fatto che sia trino? Un elemento, questo, in diretta contraddizione con il modo di pensare dei greci. Le diverse interpretazioni e soluzioni della trinità non sono questioni di poco conto, visto che saranno uno dei punti di maggior scontro tra le diverse correnti del cristianesimo, come ad esempio la distanza che si andrà a creare tra la Chiesa d'Occidente e la Chiesa d'Oriente.

2. Agostino

Di questa grande tradizione patristica, uno dei pensatori più importanti, sia dal punto di vista della ricchezza teoretica che dal punto di vista della "fortuna" filosofica, è Agostino. Egli vive tra il IV ed il V secolo, pochi decenni prima della fine dell'Impero Romano d'Occidente (476 d.C.)nel periodo di passaggio tra la tardo-antichità e il Medioevo. La sua vicenda intellettuale è segnata da un vero e proprio passaggio dalla cultura classica della sua formazione, passando per la dottrina manichea fino ad approdare, grazie anche all'incontro con Ambrogio a Milano, al cristianesimo. Egli, successivamente, diviene vescovo di Ippona, carica che coprirà fino alla propria morte.

Come altri Padri della Chiesa Agostino affronta il tema della verità rivelata senza perdere, ma mutando e mutuando, il quadro concettuale classico. Agostino è per molti versi un personaggio chiave di questa transizione e gli elementi intorno cui gravita la sua riflessione sono tesi tra un passato che sta finendo ed un nuovo mondo che sta incominciando a manifestarsi. Egli stesso ci fornisce le coordinate di questo passaggio nelle *Confessioni*, opera in cui ci descrive la sua vicenda personale ed intellettuale, sofferta, piena di errori e di speranza. Un vero e proprio bildungsroman tardo-antico incentrato sul viaggio dentro se stessi nella direzione di una comprensione di Dio.

Agostino è un uomo alla ricerca della verità, un credente che vive tutta la ricchezza e le problematiche aperte dalla fede. Uno dei luoghi più ricchi e controversi è il mistero della Trinità, cioè la visione in base a cui Dio è uno e trino: Padre, Figlio e Spirito Santo. La ragione non può arrivare alla comprensione della questione della Trinità. Quello che Agostino introduce è delineare una possibile analogia tra la Trinità e la stessa natura dell'uomo. Infatti pur essendo Dio colui che è, cioè non mettendo in nessun modo in discussione la sua unità, sono diverse le relazioni che intercorrono tra le tre persone, Padre, Figlio e Spirito Santo, anche se ontologicamente sono la stessa cosa. Allo stesso modo, pur non contestando l'unità dell'individuo, l'uomo può trovare dentro di sé diversi aspetti distinti, ma allo stesso tempo impossibili da distinguere:

> “Vorrei che l’uomo, riflettendo su se stesso, considerasse tre principii: sono ben diversi dalla Trinità, ma li espongo perché egli vi si applichi, li esamini e possa accorgersi di quanto sia lontano dal capire questo mistero. I tre principii sono: l’essere, il conoscere, il volere. Io infatti esisto, so, voglio: sono sciente e volente; so di esistere e di volere; voglio esistere e sapere. Quanta inseparabilità di vita, e una vita sola, una mente sola, una essenza sola, quanta impossibilità di distinzione ed insieme quanto siano distinti, lo veda chi lo può. Certo egli ha davanti se stesso: in se stesso guardi, studi e mi insegni.” Confessioni, XIII, XI

Questo parallelismo pone in luce un elemento essenziale in Agostino: la continua tensione della ricerca filosofica verso l’uomo colto nella sua condizione esistenziale e nella sua relazione con Dio.

Agostino è anche un uomo di Chiesa impegnato nella difesa della dottrina dogmatica contro le innumerevoli interpretazioni ritenute eretiche. Se da un lato questa è una necessità per poter far transitare il cristianesimoall’interno della cultura medievale (ciò ha reso possibile la permanenza del mondo classico – soprattutto latino e romano), dall’altro ciò porta tuttavia all’impoverimento della ricchezza di tutte le interpretazioni e delle diverse organizzazioni delle chiese cristiane. Agostino partecipa, dunque, attivamente a questa battaglia intellettuale. La sua attività polemista si concentra su tre posizioni ritenute eretiche. Contro i **donatisti**, che affermano la non validità dei sacramenti se impartiti da persone impure, Agostino risponde affermando che il sacramento è valido indipendentemente dal ministro della fede che lo commina. Il donatismo è contrastato in quanto non si può rischiare di dividere la comunità cristiana in perfetti e non perfetti. Agostino critica il **pelagianesimo**, che ritiene che l’uomo sia prima che dopo il peccato originale ha inalterata la sua capacità di far del bene. In questo caso il filosofo afferma che è necessaria per la salvezza dell’uomo la grazia, che sola ci salva dal peccato originale, in quanto con Adamo hanno peccato tutti gli uomini. In questo caso, riprendendo l’insegnamento paolino (Lettera ai Romani, 3, 20), non basta seguire la legge per salvarsi né attraverso le opere buone, in quanto è certo il peccato e solo la grazia di Dio ci può salvare. Infine la critica che investe i **manichei**che affermano l’esistenza ontologica del male, cui egli controbatte che il male è privazione di bene ed quindi causato e compiuto dall’uomo.

La questione del male

> “Non sapevo ancora che il male non è altro se non la privazione del bene, fino a non avere una propria realtà” *Confessioni*, libro 3, capitolo VII

La questione del male è centrale nella riflessione agostiniana e merita una trattazione più ampia. Uno dei luoghi in cui rintracciare tale analisi è nel settimo libro delle*Confessioni*. Il male non esiste, infatti esso è privazione di bene e non ha alcuna realtà ontologica. Per quale motivo Agostino è spinto a negare la teoria dei manichei, seguita per un periodo della sua vita da lui stesso, e negare l’esistenza del male? Da un punto di vista ontologico affermare l’esistenza del male porterebbe, come conseguenza, porre dei limiti a Dio, in quanto vi sarebbe un principio che gli si oppone contrastandolo e corrompendolo. Se così non fosse, allora si dovrebbe ritenere che il male sia stato creato da Dio stesso. D’altro lato, come può Dio creare il male operando egli per il bene? Dunque potrebbero essere due gli esiti della teoria secondo cui esiste il male: o Dio è limitato e corruttibile, oppure Dio crea il male. Secondo Agostino le cose esistono, poiché sono state create da Dio. Essendo state create non esistono in senso assoluto:in senso stretto, infatti, esiste solo ciò che permane immutabile, cioè Dio. D’altro lato le cose in qualche modo esistono e hanno, dunque, un grado di bontà. Infatti se ciò che massimamente esiste è infinitamente buono, allora ciò che esiste, anche se non in modo assoluto ha, comunque, un po’ di bontà. Inoltre, se il male è privazione di bene e non esiste, ciò che assolutamente esiste non può che essere totalmente buono, mentre ciò che esiste in qualche modo avrà un grado di bontà, altrimenti se fosse male non esisterebbe affatto.

D’altra parte, esistendo non in senso assoluto le cose si corrompono, esistendo, d’altro lato, hanno un grado di bontà, in quanto se non fossero buone, non potrebbero esistere, e non esistendo

sarebbero male, cioè privazione di bene. Altrimenti si ritornerebbe a pensare ad un principio o un qualcosa ontologicamente esistente che sia male o parzialmente malvagio.

> "La totale privazione del bene significa inesistenza, e, viceversa, l'esistenza suppone il bene. Ma allora tutto ciò che esiste è buono, e il male, quel male di cui cercavo l'origine, non è sostanza, perché se fosse sostanza sarebbe un bene: o sostanza incorruttibile, e sarebbe un grande bene; o corruttibile, e quindi buona in quanto può perdere bontà."

Non essendo totalmente buone le cose possono perdere bontà e quindi compiere il male. Ciò fa emergere come il bene è nell'esistere, e quindi la creatura in quanto esiste, in un certo senso, è bene, mentre la privazione di bene porta all'inesistenza, dunque al male. Cioè finché si agisce in ordine al proprio essere allora si compie il bene, non compiendo ciò che è in ordine al proprio essere, scoperto attraverso il viaggio nella propria interiorità dove si scopre la Verità, si compie il male. Quindi, dal punto di vista della creatura, nel momento in cui segue la Verità permane nell'esistere, nell'allontanarsi, si allontana dal bene e dall'esistenza e quindi compie il male:

> "Mi rivolsi poi a considerare le altre cose e vidi che da Te hanno il loro essere e in Te la loro limitazione, non come in un luogo, ma molto diversamente, poiché Tu le racchiudi tutte nella verità, come in una mano, e, in quanto esistono, sono tutte vere; né si ha falsità se non quando si credeche esista ciò che non esiste."

Se dal punto di vista ontologico il male non esiste, è pur vero che si può compiere il male. Avendo visto in che senso si compie il male da dove deriva questa possibilità di compiere il male? Agostino risponde che siamo noi che compiamo il male:il libero arbitrio rende possibile il nostro spazio di azione, anche quando ci si discosta dal comando divino. Il fatto di poter peccare, tuttavia, non crea di per sé il male: l'uomo può peccare in quanto ha il libero arbitrio e pecca in quanto è uomo. Da una prospettiva ontologica, dunque, si passa in Agostino ad una prospettiva antropologica al cui centro vi è l'uomo segnato dal peccato originale. Solo la grazia di Dio salva l'uomo non facendolo peccare e facendogli scegliere la strada giusta. Il peccato originale fa peccare l'uomo e Dio dona gratuitamente la grazia affinché l'uomo possa giungere al bene e alla salvezza: "Il mio bene è opera tua e dono tuo; il mio male è il mio peccato e la tua condanna" (*Confessioni*, libro X, capitolo IV).

Sicuramente il peccato assume una dimensione molto importante e problematica all'interno della riflessione cristiana. Da un lato l'imperfezione della creatura causa il male – come difetto di bene e come segnata dal peccato originale – dall'altro la dimensione del peccato è riportata nella sfera della condizione umana ed è il motore che spinge la ricerca filosofica. Da quest'ottica si comprende appieno il motivo per cui in Agostino non può esserci una comunità cristiana di perfetti, in quanto tale comunità, sia che segua una legge eteronoma o che sia ontologicamente perfetta, negherebbe la dimensione dell'errore e del peccato. Ma senza questo elemento la riflessione, e le confessioni ne sono testimonianza, non ci sarebbe questo percorso in cui si crea lo spazio di azione di Dio che opera a favore dell'uomo attraverso la grazia: la volontà di Dio nell'amare e la volontà dell'uomo è nell'amare Dio. L'imperfezione umana se rimane in se stessa è una condanna, nel senso che si preclude la via verso Dio, ma se l'uomo diventa consapevole della propria condizione attraverso il viaggio dentro di sé allora acquista una dimensione pur nella differenza con Dio e solo nella differenza riscontrata con Dio che può nascere il mistero di questo incontro. La trascendenza non nega l'incontro fra Dio e l'uomo, anzi rende possibile a Dio amare la creatura attraverso la gratuità della grazia e alla creatura di amare Dio. Una dinamica, questa, che acquista senso sotto il segno della libertà di azione e di volere dei soggetti in causa.

Nel momento in cui si dà lo spazio alla libertà umana, bisogna vedere come compiere il bene e non compiere il male. Afferma infatti Agostino (Confessioni, libro III, cap. IX) di come sia necessario riconoscere il comando di Dio che ci ingiunge un'azione, a prescindere dal fatto che noi la possiamo o meno comprendere in tutta la sua pienezza e ragione. Questo perché quello che si fa lo si fa al fine di Dio e del preannunciare il futuro: "Beati però coloro che sanno riconoscere i tuoi ordini, perché tutto

quello che i tuoi servi fanno è indirizzato o alle necessità del presente o a preannunziare il futuro.” Queste parole fanno emergere la connessione tra la questione del male e quella del tempo. Questo cammino di conoscenza passa attraverso la ricerca della verità immergendosi in sé per comprender(si). Questa immersione in sé porta al concetto di tempo in prima battuta come memoria di ciò che si è compiuto e la sua comprensione.A questo punto si può affermare che la vicenda dell’uomo è un procedere, una ricaduta nel tempo presente di tutto di ciò che si era e di ciò che si potrà essere, in una connessione tra passato e tempo futuro. Il valore delle confessioni come revisione del proprio vissuto e delle proprie azioni, sia come momento di conoscenza individuale, che di incontro con Dio:

> “Ecco quanto sono andato spaziando nella mia memoria, per cercarti, o Signore: e fuori di essa non ti ho trovato, ché anzi non ho trovato nulla di Te che io non ricordassi dal momento in cui imparai a conoscerti. Da quel momento in cui incominciai a conoscerti, non ti ho mai dimenticato. Dove ho trovato la verità, ho trovato anche il mio Dio, la verità stessa, e da quando la conobbi non la dimenticai.” X, XXIV

Il tempo è importante perché è la dimensione in cui si muove l’esperienza dell’uomo. Dove ho trovato la verità ho trovato Dio e Dio l’ho trovato dentro di me e non fuori. Quindi la verità è in me. La verità chiama l’uomo che deve essere capace di ascoltarla. Un percorso interiore, mutuando le parole del filosofo, che fa conoscere noi a noi stessi, nella credenza che la verità sia interiore. La ricerca filosofica, quindi, è volta alla propria interiorità per cogliere la verità.

Emerge, da quanto detto finora, comela nostra interiorità sia la sede della memoria e dell’incontro con Dio. Ricordare, trovare e comprendere, però, hanno senso nella prospettiva della verità e di ciò che l’uomo fa una volta colta tale dinamica. Agostino chiarisce tale dinamica: “E poiché l’uomo non è solo da lodarsi in base al suo sapere, ma anche alla sua bontà, si deve tener conto non soltanto di ciò che ricorda e di ciò che comprende, ma anche di che cosa vuole; non dell’ardore con cui lo vuole, ma anzitutto dell’oggetto e poi dell’energia del volere.” (*De Trinitate*, XI). In questo passo tratto dal *De Trinitate* Agostino ci ricorda dell’importanza dell’oggetto del nostro amore. Il percorso che l’uomo compie ha senso se è orientato verso Dio. Come si è visto precedentemente anche in questo caso l’autore utilizza una triade, memoria/sapienza/volontà, per rendere minimamente comprensibile il mistero della Trinità, ma anche per riportare l’attenzione sulla natura dell’uomo stesso. Così come Padre, Figlio e Spirito Santo sono una cosa sola, così memoria, sapienza e volontà sono una cosa sola e sono interconnesse ed ognuna è contenuta nell’altra ed operano verso un’unica direzione.

Il tempo

Questa visione filosofica che parte dal punto di vista individuale si riscontra anche nella concezione del tempo. Agostino, infatti, si chiede nell’undicesimo libro delle Confessioni quale è la natura del tempo. Egli affronta tale tema nell’undicesimo libro delle Confessioni. Agostino parte dal fatto che il tempo è nell’ordine delle cose create (C. XI, XIII): se il tempo dovesse permanere non sarebbe più tale. Infatti, pur riconoscendo che tale domanda è difficoltosa, si può partire dal fatto che il tempo, per esser tale, deve trascorrere, cioè vi deve essere un prima, altrimenti non ci sarebbe un passato, e un qualcosa che verrà dopo, altrimenti non vi sarebbe un futuro. Ma come possono altresì esistere il passato e il futuro se il primo è già trascorso e il secondo non è ancora avvenuto? Ma allora che cosa è il tempo e come lo si misura visto che il mutare del tempo è costitutivo del tempo stesso? Agostino afferma che “noi misuriamo il tempo che passa, e lo misuriamo per la percezione che ne abbiamo”. La soluzione prospettata dall’autore è che il tempo abbia una dimensione soggettiva, in quanto lo misuriamo in base alla nostra percezione e la nostra percezione si dà nel presente: “tre sono i tempi: il presente del passato, il presente del presente, il presente del futuro. Queste ultime tre forme esistono nell’anima, né vedo possibilità altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente è l’intuizione diretta, il presente del futuro è l’attesa” (Confessioni, XI, XX).

Agostino, dunque, afferma come il tempo sia stato creato, altrimenti il permanere ne negherebbe la natura. Il tempo, infatti, è caratterizzato dal suo trascorrere: il passato è ciò che è stato, il presente ciò che è ed il futuro ciò che sarà. Allo stesso tempo come si può affermare l'esistenza di un qualcosa che è stato e non è più o di un qualcosa che sarà ma non è ancora? Eppure sembra che i tempi siano tre: il passato, il presente e il futuro. Se è difficoltoso comprendere la questione da un punto di vista oggettivo, da un punto di vista dell'individuo il trascorrere del tempo è in relazione alla sua stessa percezione del tempo. Da questo punto di vista il passato è il presente del passato,il presente è il presente del presente ed il futuro è il presente del futuro. Se questo ragionamento è corretto, dove possono esistere queste tre forme di tempo riferite alla nostra percezione del medesimo? Agostino risponde che la sede di ciò è nell'anima: il passato è la memoria, il presente è l'intuizione e il futuro è l'attesa.

Anche la concezione del tempo, dunque, ha senso nella misura in cui la si riferisce all'uomo, alla sua condizione esistenziale e alla sua natura creaturale. Inoltre, come si è già visto nel discorso sulla memoria, sembra che anche rispetto alla questione del tempo si è di fronte ad una triade: memoria, intuizione e attesa. Dunque si potrebbe pensare che anche il discorso sul tempo è un discorso sulla condizione umana e ci dice qualcosa della nostra intimità: la memoria come presenza di ciò che è passato ma è ancora vivo in noi, il presente come intuizione di una vita che si collega sia con ciò che è stato ma anche con ciò che sarà e potrà essere ed una attesa del futuro escatologica.

De Civitate Dei

In Agostino, a differenza della visione classica del tempo in cui il tempo è ciclico, il tempo è lineare: ha una origine, infatti è creato da Dio, e dunque avrà una fine. Il fatto di presupporre un tempo lineare che va verso un fine significa che il mutamento è orientato e che la condizione originaria (il fatto di essere peccatori) si può trasformare. D'altro lato come poterla trasformare se il fatto di essere segnati dal peccato originale ci condanna? L'unica risposta è quella di affidarci a Dio che ci salva attraverso la grazia. Questa dinamica può essere una chiave di lettura non solo per interpretare la singola vicenda di ogni essere umano, ma anche la società umana in generale.

Agostino dedica a questa tematica la *Città di Dio*, un testo che inizia a scrivere a seguito delle accuse mosse ai cristiani di essere la causa del Sacco di Roma (410 d.C.). Così l'autore inizia il primo libro di questa voluminosa opera:

> "Nell'ideare questa opera [...] ho inteso difendere la gloriosissima città di Dio contro coloro che ritengono i propri dei superiori al suo fondatore, sia essa in questo fluire dei tempi, vivendo di fede, è esule fra gli infedeli, sia nella quiete della patria celeste che ora attende nella perseveranza, *finché la giustizia non diventi giudizio* e che poi seguirà mediante la supremazia con la vittoria ultima e la pace finale." (Città di Dio, libro I, premessa)

Agostino utilizza per interpretare le vicende umane il concetto di città Dio che nel corso della storia è difesa da coloro che vivono nella fede e attendono il giudizio universale cui seguirà la pace finale. Nella città celeste si vive secondo lo spirito e secondo l'amore di Dio. A ciò si oppone la città terrena, cioè le diverse società che si susseguono nel mondo e nella storia che vivono secondo la carne e l'amore di sé. Nella cittàterrena l'uomo è cittadino del mondo, nell'altra, invece, egli è straniero di questo mondo.Spetta all'uomo scegliere se vivere secondo la carne oppure vivere secondo lo spirito. Con le confessioni, dunque, abbiamo visto la dimensione personale del percorso verso Dio, con la Città di Dio si vede da un punto di vista più in generale la questione umana. Come si è già visto nella parte sul male il ruolo fondamentale del peccato originale, anche da quest'ottica più generale l'inizio della storia umana, l'uomo che diventa soggetto alla morte, è dovuta al peccato dei primi due esseri umani.

> "XIV, 1. Questa umanità, d'altra parte, non sarebbe divenuta soggetta alla morte in ogni suo membro, se i primi due esseri umani, l'uno creato dal nulla, l'altra creata dal primo, non l'avessero meritato per la loro disobbedienza, provocando con un peccato

> così grande la degenerazione della natura umana, che quindi ha tramandato pure ai posteri il debito del peccato e la necessità della morte."

La storia inizia con il peccato originale, ma finirà, lo si è visto nella premessa al primo libro, con il giudizio finale. Agostino qui formula una teologia della storia, cioè analizzare l'operare attivo di Dio nel mondo. Non manca, ancora una volta, la dimensione antropologica della ricerca agostiniana. All'opposizione tra città celeste e città terrena, alla contrapposizione tra cittadino del mondo ed esule su questa terra, vi è l'opposizione tra l'uomo vecchio e l'uomo nuovo. Così come nelle *Confessioni* tutto parte dal riconoscimento dei propri peccati allo stesso modo l'uomo, riconoscendo la propria condizione e con l'aiuto di Dio, può diventare cittadino della città celeste, essere un uomo che vive secondo l'amore e dunque rinnovarsi:

> "XV, 1. Considerato in se stesso, egli proviene da quella massa che è tutta dannata sin dall'origine, ma Dio, come un vasaio [...], ha fabbricato un vaso per un uso nobile ed un altro per un uso volgare. Prima è stato costruito il vaso per un uso volgare, poi l'altro, poiché, come ho già detto, nel medesimo uomo all'origine è la parte malvagia, da cui si deve necessariamente cominciare, senza però necessariamente rimanervi; viene poi la parte buona, da raggiungere gradualmente ed in cui restare una volta che sia stata conseguita. Naturalmente non tutti gli uomini cattivi saranno buoni, mentre tutti i buoni sono stati cattivi. Ma quanto più si avanza nel bene, tanto più facilmente si avrà un nuovo nome, adatto a ciò che si è appreso e che nasconderà quello vecchio."

Alla fine di questo breve percorso nel pensiero di Agostino si potrebbe concludere chiedendoci se finché c'è essere c'è amore e finché si ha la capacità di amare si è.

Capitolo 9

S. Tommaso e la scolastica

1. La scolastica

Parte della filosofia che si sviluppa in Europa tra l'XI e il XIV secolo prende il nome di Scolastica. Tale termine deriva da ***scholasticus***, colui che insegna le arti liberali del trivio e del quadrivio. Si assiste nel corso del Medioevo a partire dalla Rinascita carolingia ad una rinnovata attenzione alla cultura e alla educazione che si traduce con la nascita delle ***scholae***. Nel corso del XII e XIII secolo si fondano, anche, le prime università (tra le più antiche Bologna, Parigi, Oxford): il termine ***universitas*** indica in origine, a confronto di ciò che accade oggi, la corporazione che raccoglie l'insieme di studenti e insegnanti. Le università non solo sono importanti poiché svolgono, usando il linguaggio attuale, formazione e ricerca, ma anche perché diventano dei veri e propri centri di potere che spesso finiscono all'interno delle logiche politiche.

Come spesso succede con la nascita di istituti volti alla ricerca e all'istruzione si sente la necessità di un pensiero da poter esporre sistematicamente ed insegnare. In esse, dunque, si incomincia a codificare una serie di questioni, che noi potremmo oggi definire di pedagogia e didattica, intorno all'insegnamento, ai contenuti ed al tipo di conoscenze a cui l'uomo può arrivare. Un esempio di ciò è il *Didascalicon* di Ugo di S. Vittore (1096 circa – 1141) che espone le modalità di apprendimento nonché i contenuti da apprendere. Gli autori che animano il dibattito filosofico medievale, quindi, oltre ad essere uomini di fede, la conoscenza e la possibilità di studiare è appannaggio quasi esclusivo del clero, sono anche insegnanti che associano la ricerca filosofica all'attività didattica. Tanto è vero che la scrittura dei saggi filosofici spesso segue la struttura delle lezioni.

Le lezioni si svolgono adottando due metodi di insegnamento: la *lectio*, la lettura e la spiegazione di un brano, e la *disputatio*, l'argomentare pro o contro una questione sollevata. Nella *disputatio* le ragioni dell'una e dell'altra interpretazione sono raggruppate e poste a confronto (*sic et non*). Questo porta ad un continuo esercizio argomentativo e all'uso della ragione nelle questioni inerenti non solo alla filosofia ma anche alla teologia. Volendo trovare una definizione sintetica, la caratteristica fondamentale della scolastica, attraverso anche l'opera pedagogica, è la creazione di una proposta filosofica matura ed una esposizione rigorosa del pensiero cristiano.

Le tematiche sono tante e abbracciano decenni e secoli di riflessioni e approfondimenti. Le fonti a cui attinge la scolastica sono, oltre alle Sacre Scritture, da un lato la filosofia classica, non solo Platone e il platonismo ma anche Aristotele (i cui testi sono maggiormente conosciuti grazie all'opera dei filosofi e traduttori arabi) e l'aristotelismo arabo, e, dall'altro, la tradizione patristica, da cui si mutuano alcune questioni fondamentali. La scolastica, d'altro lato, più che una corrente filosofica con un corpo dottrinario unitario, è l'incontro di una serie di autori che si interrogano, con esiti diversi, su alcune tematiche comuni che maturano sul territorio tra filosofia e teologia. I pensatori scolastici sono uomini di fede che si interrogano sulle implicazioni della fede e della verità rivelata. Sono diverse le questioni in cui si traduce la complessità dell'orizzonte in cui si muove la scolastica: si può parlare del rapporto che intercorre tra la ragione e la fede, del ruolo della ragione all'interno di un corpo di pensiero che si fonda sulla verità rivelata, ci si interroga sullo statuto ontologico degli universali, sulla natura dell'intelletto, sulla filosofia naturale.

L'indagine, dunque, si inserisce in un territorio di confine tra la riflessione filosofica e quella teologica, ad esempio come mediare la verità rivelata e quelle di ragione. Questo ha a che fare con le questioni riguardanti la conoscenza, l'oggetto della conoscenza, le facoltà che permettono di poter conoscere. Tutto questo nella storiografia filosofica è passato, non senza delle problematicità, sotto il

rapporto tra la **fede e la ragione**, tra la verità rivelata fornita dalla teologia e le verità di ragione trovate attraverso l'indagine filosofica.

Già Agostino ha delineato un rapporto stretto tra la ragione e la fede, come nel *Sermo 43* in cui riprende Isaia 7, 9 ("Nisi credideritis, non intellegetis"): se non avete compreso non comprendete. D'altro lato è necessario comprendere per credere ("Intellegam inquis, ut credam". "Crede, inquam ut intellegas". Respondeat Propheta: *Nisi credideritis, non intellegetis*"). Ciò è esemplificato nel motto, posteriormente attribuitogli, **credo ut intelligam, intelligo ut credam**. Rimane il fatto che la comprensione possa compiere i propri passi grazie all'aiuto di Dio. Le due vie, tuttavia, non sono esclusive, ma fanno emergere lo stretto rapporto, con diverse sfumature, tra l'uso della ragione e la fede.

Non bisogna altresì pensare alla ragione nel senso illuministico o moderno del termine. In alcuni aspetti con ragione o utilizzo della ragione o dialettica si va ad intendere il pensiero classico, che non viene negato ma integrato, cristianizzato. D'altro lato la fede viene, o rischia di essere, in qualche modo scristianizzata. Tale ambivalenza, problematica, critica ma teoreticamente ricca, si può vedere nei tentativi di dimostrare l'esistenza di Dio. Nel dover affermare l'esistenza di Dio si porteranno degli argomenti razionali e quindi si userà la ragione: non basta la credenza per fede, almeno se si pone dalla prospettiva filosofica, ma bisogna dimostrarlo con gli strumenti della ragione se si vuole fare filosofia cristiana.

Quindi si potrebbe declinare la questione ragione e fede con quella della legittimità dell'utilizzo o meno degli strumenti della filosofia in ambito teologico e di quale sia l'ambito della filosofia. Da quest'ottica si può vedere, a titolo di esempio, è la disputa tra dialettici e antidialettici: i primi si rifanno alla filosofia classica e alle modalità di ragionamento, i secondi daranno una maggiore attenzione agli aspetti inerenti alla fede. Ora, non bisogna dimenticare che tale disputa non vuole escludere in modo alternativo la ragione o la religione, ma cercare di trovare un accordo, non escludente, tra verità di fede, verità di ragione, Sacre Scritture e Filosofia classica. In altri termini le verità di ragione non contraddicono le verità di fede nel momento in cui vi è un uso legittimo e corretto della ragione stessa. Sarà diverso il discorso successivo affrontato dai filosofi dell'età moderna sulla revisione dei fondamenti del sapere, sulla trasformazione del concetto di verità e della sua costruzione e di ciò che può essere definito vero in base a quale principio.

2. Tommaso

Sebbene la verità della fede cristiana superi la capacità della ragione,
tuttavia i principi naturali della ragione non possono essere in contrasto con codesta verità.
Somma contro i Gentili (I, 7)

Con queste parole Tommaso espone il suo punto di vista sulla questione del rapporto tra ragione e fede: la verità rivelata supera le capacità della ragione. Questo, d'altro lato, non porta a negare la validità degli stessi principi della ragione. Quest'ultimi, infatti, non sono in contrasto con la verità rivelata: essi sono presenti "naturalmente nella ragione" e si mostrano "verissimi". Inoltre, sono stati infusi da Dio e poiché colui che insegna possiede egli stesso le conoscenze insegnate, i principi non possono essere contrari alla sapienza divina, altrimenti si affermerebbe o che Dio insegni qualcosa di falso, oppure che in Dio vi siano conoscenze tra loro in contrasto e contraddizione. L'esito di questo ragionamento è che "le cose dunque che si tengono per fede, derivando dalla rivelazione divina, non possono mai essere in contraddizione con le nozioni avute dalla conoscenza naturale." Quindi "Da ciò si ricava con chiarezza che tutti gli argomenti addotti contro gli insegnamenti della fede, non derivano logicamente dai principi primi naturali noti per se stessi. E quindi essi non hanno valore di dimostrazioni; ma, o sono ragioni solo opinabili, o addirittura sofistiche, e quindi si possono sempre risolvere." Se correttamente condotta la ragione non è in contrasto con la fede, altrimenti le contraddizioni sono facilmente risolvibili. Qui da sottolineare, inoltre, come vi è una distinzione tra l'uso della ragione per comprendere la verità e, invece, l'uso della ragione come mero artificio

retorico e stilistico, in poche parole sofistico, che non ha alcun interesse a raggiungere e comprendere al verità.

Se il ragionamento di Tommaso è corretto e dunque non vi è contrasto tra verità rivelata e i principi della ragione allora il pensiero cristiano, che si fonda sulla rivelazione, può risolvere alcune questioni filosofiche dedotte dall'uso della ragione stessa i cui principi non sono in contrasto con le verità rivelate. D'altro lato, la filosofia ci permette di utilizzare dei ragionamenti che possono aiutarci nel dirimere le questioni teologiche. Le verità di fede, infatti, non sono in contraddizione con le verità di ragione, in quanto la fonte è Dio: della Sacra Scrittura, per quanto riguarda la rivelazione, e della natura, per quanto riguarda ciò che è stato creato. Da questo punto di vista vi è un'opera di cristianizzazione completa della filosofia come proposta sistematica e unitaria del pensiero.

Questa può essere una chiave interpretativa del pensiero di Tommaso (1225-1274). Egli è un frate domenicano vissuto nella seconda metà del XIII secolo. Due elementi sono importanti per poter inquadrare la sua opera e la sua estrema importanza nel pensiero filosofico cristiano: la prima è che fa parte di uno degli ordini mendicanti sorti nel XIII secolo in seno alla Chiesa Cattolica per motivi di rinnovamento e riforma e la seconda, in linea con la prima, che i membri di tali ordini incominciano ad entrare come professori nelle più importanti università dell'epoca. Da un punto di vista teoretico, invece, l'elemento da sottolineare è il fatto che poco prima del periodo di insegnamento di Tommaso in Europa si incominciano a conoscere, attraverso gli studiosi arabi, molte opere di Aristotele e che, quindi, la filosofia aristotelica diventa un punto di riferimento nella formulazione del pensiero di Tommaso nonché le tesi degli aristotelici arabi, come Avicenna (980-1037) e Averroè (1126-1198), saranno i suoi obiettivi polemici.

L'impostazione aristotelica del discorso filosofico tomistico lo si può già vedere in uno dei suoi primi testi, *Ente et Essentia*. La questione che il filosofo tratta è quella dell'essenza. L'essenza è ciò che una cosa è, la sua *quidditas*, ciò che viene espresso nella sua definizione. L'esistenza, invece, è l'atto dell'essenza. Tommaso indica come vi siano tre modi di avere l'essenza nella sostanza. il primo è proprio di Dio, in cui l'essenza è il suo stesso essere. La sua *quidditas*, il "che cosa è", l'essenza, coincide con l'essere. In un secondo modo si trova nelle sostanze intellettuali create, in cui l'essere è altro dalla sua essenza, benché essa sia senza materia. Qui Tommaso parla degli angeli che ricevono la *quidditas* da Dio, anche se sono senza materia. Tali sostanze non hanno pluralità di individui, non sottostanno al principio di individuazione, come è invece nel caso dell'anima umana. Essa infatti dipende occasionalmente dal corpo, tuttavia anche quando si separa dal corpo rimane individuata. Altrimenti non vi sarebbe motivo di credere alla logica delle pene e dei premi dopo la morte del corpo. Il terzo modo è proprio delle sostanze composte di materia e forma. La *quidditas* è ricevuta dalla materia segnata, cioè determinata e questo consente una pluralità di individui appartenenti alla stessa specie.

L'opera, tuttavia, in cui Tommaso affronta più compiutamente le questioni inerenti alla metafisica è la *Somma Teologica*. Questa è un'opera pensata a scopo "pedagogico". Infatti così recita il prologo:

> "Il dottore della verità cattolica deve istruire non solo gli iniziati, ma anche i principianti, [...]; perciò l'intento che ci proponiamo in quest'opera è di esporre quanto concerne la religione cristiana nel modo più confacente alla formazione dei principianti. Abbiamo infatti notato che i novizi in questa disciplina trovano un grande ostacolo negli scritti dei vari autori: in parte per la molteplicità di questioni, articoli e argomenti inutili; in parte anche perché le cose che essi devono imparare non vengono insegnate secondo l'ordine della materia, ma piuttosto come richiede il commento di dati libri o l'occasione delle dispute; e infine anche perché quel ripetere sempre le medesime cose ingenera negli animi degli uditori fastidio e confusione. Cercando quindi di evitare questi e altri simili inconvenienti tenteremo, confidando nell'aiuto di Dio, di esporre la dottrina sacra con la maggiore brevità e chiarezza consentita da tale materia."

Le parole che introducono quest'opera sono una chiara dichiarazione di intenti e riassumono in modo esemplare l'atteggiamento con cui Tommaso, e la scolastica, approccia la propria attività filosofica: l'intento pedagogico della propria attività, l'individuazione dell'oggetto della ricerca nella dottrina sacra, l'elencazione di alcuni possibili "errori" metodologici nell'affrontarla, l'esposizione della dottrina attraverso brevità e chiarezza. Per raggiungere tale intento l'autore divide i temi in questioni che vengono trattate con il metodo del sic et non. Alla fine di ogni questione Tommaso propone una soluzione del problema. L'argomento della Somma Teologica è la dottrina sacra. Infatti la prima questione affrontata è quale essa sia e a quali cose si estenda. Questa prima domanda si inserisce in un procedere squisitamente aristotelico in quanto vi è prima di tutto necessità di definire e designare quale sia l'oggetto della ricerca. Essa riguarda "le cose di cui tratta la dottrina sacra sono comprese nel termine Dio, non però come parti o specie o accidenti, ma in quanto sono in qualche modo ordinate a lui". Ora sebbene non conosciamo l'essenza di Dio, si utilizzeranno "alcuni effetti, di natura o di grazia, prodotti da Dio medesimo, in luogo di una definizione." La scienza sacra eccelle rispetto le speculative "Quanto alla certezza, poiché mentre le altre scienze la derivano dal lume naturale della ragione umana che può errare, essa la trae dal lume della scienza di Dio, che non può ingannarsi."

Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio

La seconda questione della prima parte della Somma affronta l'esistenza di Dio. Nel trattare questo argomento vediamo come procede l'esposizione per poter comprendere e capire che cosa si intendesse per *sic et non*. Si parte chiedendosi se sia evidente che Dio esista. "Articolo 1: ***Se sia di per sé evidente che Dio esiste". In un primo momento si espongono gli argomenti a favore dell'evidenza dell'esistenza di Dio:***

> **"**Ora, inteso che cosa significhi la parola ***Dio***, all'istante si capisce che Dio esiste. Si indica infatti con questo nome un essere di cui non si può indicare uno maggiore: ora è maggiore ciò che esiste al tempo stesso nella mente e nella realtà che quanto esiste soltanto nella mente: onde, siccome appena si è inteso questo nome ***Dio***, subito viene alla nostra mente [di concepire] la sua esistenza, ne segue che esista anche nella realtà. Dunque che Dio esista è di per sé evidente."

Qui Tommaso espone la tesi di Anselmo (1033 circa – 1109) secondo cui il fatto che Dio esista è evidente dalla sua stessa definizione: se Dio è ciò di cui non si può pensare il maggiore allora deve essere esistente, in quanto se non lo fosse, vi sarebbe qualcosa di maggiore. Infatti tutte le cose esistenti sarebbero maggiori, in quanto non sarebbero solo potenzialmente esistenti, ma esistenti attualmente, ma ciò è in contraddizione con la definizione di Dio. Questa è in sintesi la dimostrazione anselmiana, chiamata la prova ontologica dell'esistenza di Dio tratta dalla sua opera *Proslogion*.

A questo punto si adducono le contro-argomentazioni. Se precedentemente si è fatto riferimento ai filosofi, nella contro-argomentazione si chiama in causa l'autorità della Scrittura:

> "***In contrario***: Nessuno può pensare l'opposto di ciò che è di per sé evidente, come spiega Aristotele riguardo ai primi principii della dimostrazione. Ora, si può pensare l'opposto dell'enunciato: Dio esiste, secondo il detto del Salmo: «Lo stolto dice in cuor suo "Iddio non c'è"».

Dunque che Dio esista non è di per sé evidente. Se fosse evidente lo stolto non direbbe in cuor suo che Dio non esiste. Tommaso ricorda come una cosa evidente non può essere pensata diversamente, così come accade, invece, allo stolto che afferma l'inesistenza di Dio. In forza di ciò non è evidente l'esistenza di Dio.

Messe in campo le due posizioni, Tommaso formula la sua soluzione:

> "***Rispondo***: Una cosa può essere di per sé evidente in due maniere: primo, in se stessa, ma non per noi; secondo, in se stessa e anche per noi. Dico dunque che questa proposizione ***Dio esiste*** in se stessa è di per sé evidente, perché il predicato

s'identifica col soggetto; Dio infatti, come vedremo in seguito, è il suo stesso essere: ma siccome noi ignoriamo l'essenza di Dio, per noi non è evidente, ma necessita di essere dimostrata per mezzo di quelle cose che sono a noi più note, ancorché di per sé siano meno evidenti, cioè mediante gli effetti."

Per noi non è evidente che Dio esiste poiché ignoriamo l'essenza di Dio, che coincide con l'essere di Dio. Pur essendo l'affermazione "Dio esiste" in sé è evidente non lo è per noi. Se non è dunque evidente l'esistenza di Dio, altresì si può dimostrarne l'esistenza? La stessa struttura del primo articolo la si vede nell'articolo 2 (***Se sia dimostrabile che Dio esiste).***

"Sembra non sia dimostrabile che Dio esiste. Infatti: 1. Che Dio esista è un articolo di fede. Ora, le cose di fede non si possono dimostrare, perché la dimostrazione ingenera la scienza, mentre la fede è soltanto delle cose non evidenti, come assicura l'Apostolo. Dunque non si può dimostrare che Dio esiste. 2. Il termine medio di una dimostrazione si desume dalla natura del soggetto. Ora, di Dio noi non possiamo sapere quello che è, ma solo quello che non è, come nota il Damasceno. Dunque non possiamo dimostrare che Dio esiste. 3. Se si potesse dimostrare che Dio esiste, ciò non sarebbe che mediante i suoi effetti. Ma questi effetti non sono a lui proporzionati, essendo egli infinito, ed essi finiti; infatti tra il finito e l'infinito non vi è proporzione. Non potendosi allora dimostrare una causa mediante un effetto sproporzionato, ne segue che non si possa dimostrare l'esistenza di Dio.

Le argomentazioni a favore della indimostrabilità di Dio sono tre: la prima è che l'esistenza di Dio è un articolo di fede e non è oggetto di scienza, la seconda è che il termine medio di una dimostrazione si desume dalla natura del soggetto, ma noi non conoscendo l'essenza di Dio non possiamo procedere nella dimostrazione stessa, la terza è che se si dimostrasse l'esistenza di Dio attraverso i suoi effetti, essi sarebbero sproporzionati a lui, in quanto sono effetti finiti derivanti dall'essere infinito. Le argomentazioni, invece, a favore dell'esistenza di Dio si poggiano sulla Scrittura quando si afferma che le perfezioni invisibili di Dio si comprendono dalle cose fatte: cioè si può desumere le perfezioni di Dio dai suoi effetti.

Tommaso enuclea due tipi di dimostrazione: la prima procede dalla cognizione della causa (*propter quid*) e si muove da ciò che ha una priorità logica, l'altra partendo dagli effetti (*quia*) che hanno una priorità per noi. Pur non conoscendo la natura di Dio, d'altro lato si può procedere dagli effetti alla causa, in quanto ogni effetto è stato generato da una causa: "Dunque l'esistenza di Dio, non essendo rispetto a noi evidente, si può dimostrare per mezzo degli effetti da noi conosciuti".

Ripercorrendo il ragionamento del filosofo, si può dimostrare l'esistenza di Dio o partendo dalla causa o dagli effetti. La causa non la conosciamo appieno, anche se logicamente viene prima. Mentre possiamo conoscere gli effetti, poiché, anche se vengono logicamente dopo, vengono prima per noi. Quindi Dio, secondo Tommaso, non può essere dimostrato attraverso una dimostrazione a priori, che procede dalla definizione di Dio, ma attraverso una dimostrazione a posteriori. Tommaso individua cinque vie: ex motu, ex causa, ex possibili et necessario, ex gradu perfectionis, ex fine.

La prima via afferma che se qualcosa si muove è mossa da altro. Ora questo processo o va indietro all'infinito oppure deve avere un momento in cui esso scaturisca da qualcosa che muove senza esso stesso essere mosso. Questa argomentazione tomistica ricorda la struttura argomentativa di Aristotele quando introduce nella Metafisica il Motore immobile. "Dunque è necessario arrivare ad un primo motore che non sia mosso da altri; e tutti riconoscono che esso è Dio."

La seconda via adotta una struttura argomentativa simile partendo dal fatto che bisogna risalire alla catena causale per vedere la prima causa di tutto. Anche in questo caso Dio causa se stesso, altrimenti vi sarebbe qualcosa che lo causerebbe, ma ciò renderebbe Dio non più tale. "Ma procedere all'infinito nelle cause efficienti equivale ad eliminare la prima causa efficiente; e così non avremo neppure l'effetto ultimo, né le cause intermedie: ciò che

evidentemente è falso. Dunque bisogna ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio."

La terza via si basa sull'assunto che il possibile è generato dal necessario: dunque se esistono le cose possibili esse sono tali perché vi è qualcosa di precedente che è necessario. L'unico essere necessario è Dio. "Dunque bisogna concludere all'esistenza di un essere che sia di per sé necessario, e non tragga da altri la propria necessità, ma sia causa di necessità agli altri. E questo tutti dicono Dio."

La via dei gradi afferma come risalendo i gradi della perfezione bisognerà presupporre qualcosa che sia in massimo grado perfetto, affinché possa sostenere tutti gli altri gradi di perfezione. "Ora, ciò che è massimo in un dato genere, è causa di tutti gli appartenenti a quel genere, come il fuoco, caldo al massimo, è cagione di ogni calore, come dice il medesimo Aristotele. Dunque vi è qualche cosa che per tutti gli enti è causa dell'essere, della bontà e di qualsiasi perfezione. E questo chiamiamo Dio."

Infine la via ex fine, in cui si adotta una prospettiva teleologica: tutto ha una finalità, è mosso per un fine. Per tendere verso un fine o lo fa per se stesso o deve essere mosso al fine da altro, cioè Dio: "Ora, ciò che è privo d'intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere conoscitivo e intelligente, come la freccia dall'arciere. Vi è dunque un qualche essere intelligente, dal quale tutte le cose naturali sono ordinate a un fine: e quest'essere chiamiamo Dio."

Ripercorrendo quanto detto, per dimostrare l'esistenza di Dio si può utilizzare un ragionamento a priori. La più importante prova a priori è quella ontologica formulata da Anselmo nel *Proslogion*. Il ragionamento proposto tra Anselmo, si è visto, si basa sulla definizione di Dio, cioè ciò di cui non può essere pensato il maggiore. Dunque una qualsiasi cosa che esiste è comunque maggiore rispetto a ciò che non ha esistenza. Ma essendo Dio il maggiore per forza della sua stessa definizione deve esistere. Questa prova avrà una grande fortuna nel corso della storia della filosofia e sarà oggetto anche di aspre critiche. A differenza di Anselmo, per Tommaso, invece, non si può procedere a priori poiché non conosciamo l'essenza di Dio. Bisogna utilizzare, quindi, un ragionamento a posteriori che parta dagli effetti e risalga alla causa, anche se in realtà Dio viene prima delle creature stesse. Tommaso individua cinque argomenti a posteriori che dimostrano l'esistenza di Dio. Le argomentazioni addotte dall'autore ricordano Aristotele nella loro struttura e logica interna.

L'anima e l'intelletto agente

L'uomo è un essere composto di materia e forma. Nella questione 75 (Somma) Tommaso definisce l'anima come l'atto di un corpo: l'anima è ricevuta dalla materia segnata e ne è la forma. Pur essendo immortale e occasionalmente legata alla materia, anche dopo la morte rimane individualizzata. Tommaso, dunque, lega la visione cristiana dell'immortalità dell'anima alla struttura aristotelica di materia e forma. Non solo, prende da Aristotele anche la tripartizione dell'anima e ne prende, come esposto nel capitolo sul filosofo di Stagira, anche tutta la complessità della questione dell'intelletto. Uno degli aspetti più interessanti, infatti, di tale problematica è quello relativo all'intelletto. L'intelletto, come si legge nel *De Anima*, è sia quello passivo che quello attivo, o agente. Quale rapporto c'è tra i due? Che tipo di interpretazione si può dare all'intelletto agente? Questa distinzione è resa necessaria, nel sistema aristotelico, dal fatto che ci sarà un qualcosa di passivo che passa dalla potenza all'atto per mezzo di un qualcosa che già contiene l'attività. La questione si connette a ciò che sarà veramente attivo: un qualcosa che non ha in sé potenza, altrimenti è un qualcosa che può essere ma che non è attualmente, e che quindi può passare all'attività solo attraverso il concorso di una causa che contiene essa stessa la forma che l'intelletto passivo può avere: dunque un intelletto attivo. Ma l'intelletto attivo è comune a tutti, viene prima dell'individualizzazione, oppure è di ogni uomo?

Questa problematica viene ripresa dalla filosofia medievale attraverso le interpretazioni aristoteliche fornite dai filosofi arabi che si interrogano su tale questione riproponendola all'interno del contesto teologico. Avicenna propone una tesi secondo cui l'intelletto attivo è separato, unico ed

universale, mentre invece quello passivo è individuale e molteplice. Per Averroè, invece, anche il passivo è universale unico e separato e ciò che caratterizza l'uomo è l'anima desiderativa. Tommaso, invece, propone una interpretazione dell'intelletto sia passivo che attivo come individuali e molteplici.

Tommaso affronta nella Questione 76 il tema dell'intelletto agente. L'autore afferma come sia necessario che l'intelletto, cioè il principio dell'operazione intellettiva, sia la forma del corpo umano. Questo poiché, come già accennato in Ente et essentia, le operazioni intellettive riguardano l'attività morale dell'uomo e quindi non si può pensare che l'attività sia comune a tutti gli uomini, altrimenti come si spiegherebbe la libertà dell'uomo, mentre si rientrerebbe in un sistema necessitato e necessitante ("Qui ora non si tratta di mostrare come questa tesi sia sbagliata perché in contrasto con la verità della fede cristiana […]. Sottratta agli uomini la diversità dell'intelletto, l'unica parte dell'anima che si presenti incorruttibile e immortale, ne discende che dopo la morte non rimane delle anime umane altro che l'unica sostanza dell'intelletto; così viene meno l'attribuzione dei premi e delle pene e la loro diversità. Noi invece intendiamo mostrare che questa tesi non è meno contraria ai princìpi della filosofia che all'insegnamento della fede." De unitate intellectus, I, 3)

Tommaso, dunque, è chiaro nel sottolineare come "non [sia] assolutamente possibile che ci sia un intelletto solo per tutti gli uomini." Un'altra argomentazione addotta da Tommaso parte da Aristotele affermando che se l'intelletto è una potenza dell'anima, che è forma dell'uomo, allora non è possibile che più cose numericamente distinte abbiano un'unica forma. Inoltre se vi fosse un unico intelletto come sono allora possibili tutti i fantasmi, cioè le immagini, le astrazioni che si formano in noi dall'incontro con le cose. Tali fantasmi sono diversi per ciascuno di noi. Si deve concludere che non vi sia un solo intelletto per tutti gli uomini.

La conoscenza e la disputa sugli universali

Un altro tema fondamentale della filosofia scolastica a cui anche Tommaso dà un contributo importante è il tema gnoseologico. La questione 85 (modo e ordine dell'intellezione) è dedicata a questa tematica. Tommaso propone una teoria della conoscenza basata sull'astrazione. Vediamo più nel dettaglio come la espone nell'articolo 1. L'intelletto umano è la facoltà dell'anima che è forma del corpo ed è quindi ha la facoltà di conoscere le forme che hanno sussistenza nella materia: ciò si traduce nell'astrarre "la forma dalla materia individuale rappresentata dai fantasmi." Partendo dalla conoscenza mediante l'astrazione dei fantasmi, cioè le immagini che ci creiamo dall'incontro con le cose, si può raggiungere "una certa conoscenza di quelle immateriali." Questa visione, secondo Tommaso, è in contrasto con la teoria gnoseologica di Platone che vede solo l'aspetto immateriale dell'intelletto umano e che quindi conosce le idee separate dalla materia. La comprensione in questo caso non avviene per astrazione ma per partecipazione. L'intelletto astrae le forme dalla materia individuale mediante le immagini singole, i fantasmi.

La riflessione intorno alla questione gnoseologica ha un ulteriore aspetto particolarmente affrontato nella filosofia scolastica: la disputa sugli universali. Tale disputa ruota intorno alla riflessione sullo statuto ontologico degli universali, cioè i generi e le specie. Tale riflessione prende spunto dal seguente passo di Porfirio sulle Categorie aristoteliche: "Intorno ai generi e alle specie, non dirò qui se essi sussistano oppure siano posti soltanto nell'intelletto; né, nel caso che sussistano, se siano corporei o incorporei, se separati dalle cose sensibili o situati nelle cose stesse ed esprimenti i loro caratteri comuni." Per specie si intende, secondo Porfirio, (Isagoge, 4, 10 seguenti) "la specie è l'attributo che si applica essenzialmente a una pluralità di termini che differiscono specificatamente tra loro." Il genere, invece, secondo Aristotele (Metafisica, 5, 1024a, 28 e seguenti) "è il soggetto delle differenze. In un altro senso si dice genere il componente primo di una definizione che si predica nell'essenza di una cosa, e le sue differenze si chiamano qualità."

Nella disputa si scontrano due posizioni: quella del realismo, in cui è affermata l'esistenza degli universali, e quella del nominalismo, in cui, al contrario, è negata l'esistenza degli universali. Per quanto riguarda la proposta realista vi è un realismo estremo, come nel caso di Guglielmo di Chapeaux, in cui si afferma come gli universali esistono fuori dalla mente, cioè *ante rem*, prima delle

cose stesse. Nelle posizioni moderate, invece, si afferma che gli universali esistano nelle cose come principi organizzativi immanenti, cioè *in re*, nelle cose. Nel fronte nominalista, Roscellino afferma che l'essere è solo in forma individuale e gli universali sono solo dei *flatus vocis*, delle semplici parole; mentre, sul versante moderato, Guglielmo d'Ockham asserisce come gli universali siano dei segni mentali nella mente (*in intellectu*).

Per comprendere tale disputa possiamo prendere tale proposizione:

Socrate è un uomo

Per il realismo "uomo" è un concetto a se stante che o è presente nell'individuo Socrate oppure che l'essere uomo precede ogni uomo concreto, compreso Socrate, il professore di filosofia, il compagno di scuola. Per il nominalismo invece "uomo" è un segno che si usa convenzionalmente nel linguaggio che viene usato per definire una serie di individui tra cui anche Socrate. Per quello estremo in realtà esiste Socrate concreto e determinato, poi che si utilizzi il termine uomo, desiderabile, vecchio, maturo, saggio sono solo emissioni di voce che non indicano nulla di reale se non Socrate stesso.

Partendo dalla teoria della conoscenza proposta da Tommaso si può vedere come la sua sia una posizione realista moderata: infatti gli universali, cioè le forme, sono nelle cose stesse (*in re*), sono presenti già prima delle cose stesse nella mente divina (*ante rem*) e, infine, sono nell'intelletto che conosce (*post rem*).